











Schillers
Sämtliche Werke

Säkular-Ausgabe in 16 Bänden

In Verbindung mit Richard Fester, Gustav Kettner,
Albert Köster, Jakob Minor, Julius Petersen,
Erich Schmidt, Oskar Walzel, Richard Weißenfels
herausgegeben von Eduard von der Hellen



Stuttgart und Berlin
J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger

Schillers
Sämtliche Werke

Säkular-Ausgabe

Zwölfter Band

Philosophische Schriften

Mit Einleitung und Anmerkungen von Oskar Walzel

Zweiter Teil



Stuttgart und Berlin
J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger

Philosophische Schriften

Zweiter Teil



Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen

(1793/94)

Erster Brief.

Sie wollen mir also vergönnen, Ihnen die Resultate meiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und
5 die Würde dieser Unternehmung. Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Teil unsrer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schön-
10 heit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt und bei einer Untersuchung, wo man ebenso oft genötigt ist, sich auf Gefühle als auf Grundsätze zu berufen, den schwersten Teil meines Geschäfts auf sich nehmen wird.

15 Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie großmütigerweise mir zur Pflicht und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich bloß meiner Neigung nachgebe. Die Freiheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein
20 Bedürfnis für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer reichen Welterfahrung
25 geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verleugnen, werden sich eher jedes andern

Fehlers als der Sektiererei schuldig machen und eher aus eigner Schwäche fallen, als durch Autorität und fremde Stärke sich aufrecht erhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daß es größtenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieser Untersuchungen an irgend eine besondre philosophische Schule erinnert werden sollten. Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein. Ihre eigne Empfindung wird mir die Tatsachen hergeben, auf die ich baue; Ihre eigene freie Denkkraft wird die Gesetze diktieren, nach welchen verfahren werden soll.

Über diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue mir es zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form, und sie werden als die verjährten Ansprüche der gemeinen Vernunft und als Tatsachen des moralischen Instinktes erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Aber eben diese technische Form, welche die Wahrheit dem Verstande versichtbart, verbirgt sie wieder dem Gefühl; denn leider muß der Verstand das Objekt des innern Sinns erst zerstören, wenn er es sich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die Fesseln der Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wiederfindet und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?

Lassen Sie daher auch mir einige Nachsicht zu statten kommen, wenn die nachfolgenden Untersuchungen ihren

Gegenstand, indem sie ihn dem Verstande zu nähern
suchen, den Sinnen entrücken sollten. Was dort von
moralischen Erfahrungen gilt, muß in einem noch höhern
Grade von der Erscheinung der Schönheit gelten. Die
5 ganze Magie derselben beruht auf ihrem Geheimnis, und
mit dem notwendigen Bund ihrer Elemente ist auch ihr
Wesen aufgehoben.

Zweiter Brief.

Aber sollte ich von der Freiheit, die mir von Ihnen
verstattet wird, nicht vielleicht einen bessern Gebrauch
10 machen können, als Ihre Aufmerksamkeit auf dem Schau-
platz der schönen Kunst zu beschäftigen? Ist es nicht
wenigstens außer der Zeit, sich nach einem Gesetzbuch für
die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten
der moralischen ein so viel näheres Interesse darbieten
15 und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeit-
umstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem
vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer
wahren politischen Freiheit zu beschäftigen?

Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert
20 leben und für ein andres gearbeitet haben. Man ist eben-
so gut Zeitbürger, als man Staatsbürger ist; und wenn
es unschicklich, ja unerlaubt gefunden wird, sich von den
Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt,
auszuschließen, warum sollte es weniger Pflicht sein, in
25 der Wahl seines Wirkens dem Bedürfnis und dem Ge-
schmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?

Diese Stimme scheint aber keineswegs zum Vorteil
der Kunst auszufallen; derjenigen wenigstens nicht, auf
welche allein meine Untersuchungen gerichtet sein werden.
30 Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit
eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von
der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese muß
die Wirklichkeit verlassen und sich mit anständiger Kühn-
heit über das Bedürfnis erheben; denn die Kunst ist eine
35 Tochter der Freiheit, und von der Notwendigkeit der

Geister, nicht von der Notdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen. Jetzt aber herrscht das Bedürfnis und beugt die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch. Der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte fronen und alle Talente huldigen sollen. 5 Auf dieser groben Wage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lärmenden Markt des Jahrhunderts. Selbst der philosophische Untersuchungsgeist entreißt der Einbildungskraft eine Provinz nach der 10 andern, und die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert.

Erwartungsvoll sind die Blicke des Philosophen wie des Weltmanns auf den politischen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Mensch- 15 heit verhandelt wird. Verrät es nicht eine tadelnswerte Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Gesellschaft, dieses allgemeine Gespräch nicht zu teilen? So nahe dieser große Rechtshandel, seines Inhalts und seiner Folgen wegen, jeden, der sich Mensch nennt, angeht, so sehr muß 20 er, seiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbstdenker insbesondere interessieren. Eine Frage, welche sonst nur durch das blinde Recht des Stärkern beantwortet wurde, ist nun, wie es scheint, vor dem Richterstuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig ist, 25 sich in das Zentrum des Ganzen zu versetzen und sein Individuum zur Gattung zu steigern, darf sich als einen Beisitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, so wie er als Mensch und Weltbürger zugleich Partei ist und näher oder entfernter in den Erfolg sich verwickelt sieht. Es 30 ist also nicht bloß seine eigene Sache, die in diesem großen Rechtshandel zur Entscheidung kommt; es soll auch nach Gesetzen gesprochen werden, die er als vernünftiger Geist selbst zu diktieren fähig und berechtiget ist.

Wie anziehend müßte es für mich sein, einen solchen 35 Gegenstand mit einem ebenso geistreichen Denker als liberalen Weltbürger in Untersuchung zu nehmen und einem Herzen, das mit schönem Enthusiasmus dem Wohl der

Menschheit sich weiht, die Entscheidung heimzustellen!
Wie angenehm überraschend, bei einer noch so großen
Verschiedenheit des Standorts und bei dem weiten Abstand, den die Verhältnisse in der wirklichen Welt nötig
machen, Ihrem vorurteilfreien Geist auf dem Felde der
Ideen in dem nämlichen Resultat zu begegnen! Daß ich
dieser reizenden Versuchung widerstehe und die Schönheit
der Freiheit vorangehen lasse, glaube ich nicht bloß mit
meiner Neigung entschuldigen, sondern durch Grundsätze
rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen,
daß diese Materie weit weniger dem Bedürfnis als dem
Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja daß man, um jenes
politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das
ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit
ist, durch welche man zu der Freiheit wandert. Aber dieser
Beweis kann nicht geführt werden, ohne daß ich Ihnen
die Grundsätze in Erinnerung bringe, durch welche sich
die Vernunft überhaupt bei einer politischen Gesetzgebung
leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an
als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo
er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann.
Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem
nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte,
sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit
ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu tun,
das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.

Er kommt zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer,
erkennt sich als Mensch, blickt um sich her und findet
sich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfnisse
warf ihn hinein, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand
wählen konnte; die Not richtete denselben nach bloßen
Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen konnte.

Aber mit diesem Notstaat, der nur aus seiner Naturbestimmung hervorgegangen und auch nur auf diese berechnet war, konnte und kann er als moralische Person nicht zufrieden sein — und schlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläßt also, mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Notwendigkeit, wie er in so vielen andern Stücken durch seine Freiheit von ihr scheidet, wie er, um nur *ein* Beispiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfnis der Geschlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöscht und durch Schönheit veredelt. So holt er, auf eine künstliche Weise, in seiner Volljährigkeit seine Kindheit nach, bildet sich einen *Naturstand* in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung notwendig gesetzt ist, leiht sich in diesem idealischen Stand einen Endzweck, den er in seinem wirklichen Naturstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freiem Entschluß mit dem Stand der Verträge vertauschte. Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkür ihr Werk gegründet haben, wie anmaßend sie es auch behaupten und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag — er darf es, bei dieser Operation, als völlig ungeschehen betrachten; denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muß sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.

Dieser Naturstaat (wie jeder politische Körper heißen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet) widerspricht nun zwar dem moralischen Menschen, dem die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetz dienen soll, aber er ist doch gerade hinreichend für den physischen Menschen, der sich nur darum Gesetze gibt,

um sich mit Kräften abzufinden. Nun ist aber der physische Mensch wirklich, und der sittliche nur problematisch. Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muß, wenn sie den ihrigen an die 5 Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches (wenn gleich moralisch notwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich 10 besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur 15 Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz fest zu halten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.

Das große Bedenken also ist, daß die physische Ge- 20 sellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, daß um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so läßt er die Räder ablaufen; aber 25 das lebendige Uhrwerk des Staats muß gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen. Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen 30 will, unabhängig macht.

Diese Stütze findet sich nicht in dem natürlichen Charakter des Menschen, der, selbstsüchtig und gewalttätig, vielmehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt; sie findet sich ebenso wenig in seinem 35 sittlichen Charakter, der, nach der Voraussetzung, erst gebildet werden soll, und auf den, weil er frei ist und weil er nie erscheint, von dem Gesetzgeber nie gewirkt und nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte. Es

käme also darauf an, von dem physischen Charakter die Willkür und von dem moralischen die Freiheit abzusondern — es käme darauf an, den erstern mit Gesetzen übereinstimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie 5 etwas weiter zu entfernen, diesen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Übergang bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner 10 Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel ist gewiß: nur das Übergewicht eines solchen Charakters bei einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Prinzipien unschädlich machen, und auch 15 nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bei Aufstellung eines moralischen Staats wird auf das Sittengesetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freie Wille wird in das Reich der Ursachen gezogen, wo alles mit strenger Notwendigkeit und Stetigkeit an 20 einander hängt. Wir wissen aber, daß die Bestimmungen des menschlichen Willens immer zufällig bleiben, und daß nur bei dem absoluten Wesen die physische Notwendigkeit mit der moralischen zusammenfällt. Wenn also auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche 25 Erfolge gerechnet werden soll, so muß es Natur sein, und er muß schon durch seine Triebe zu einem solchen Verfahren geführt werden, als nur immer ein sittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und 30 Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nötigung greifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beibehalten und nichtsdestoweniger ein zuverlässiges Glied in der Kausalverknüpfung

der Kräfte sein, so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, daß die Wirkungen jener beiden Triebfedern im Reich der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen und, bei aller Verschiedenheit in der Form, die Materie seines Wollens dieselbe bleibt; daß also seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist*). Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen gibt, wird repräsentiert durch den *Staat*, die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin ebenso viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, daß das Individuum Staat *wird*, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich *veredelt*.

Zwar in der einseitigen moralischen Schätzung fällt dieser Unterschied hinweg; denn die Vernunft ist befriedigt, wenn ihr Gesetz nur ohne Bedingung gilt: aber in der vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derselbe desto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen.

---

*) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", von meinem Freund Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.

Das Gesetz der erstern ist ihm durch ein unbestechliches Bewußtsein, das Gesetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann; und eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet sein, die nur durch Aufhebung der Mannigfaltigkeit Einheit zu bewirken im stand ist. Der Staat soll nicht bloß den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und spezifischen Charakter in den Individuen ehren und, indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern.

Wenn der mechanische Künstler seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzutun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Teile willen, sondern an den Teilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nämliche Masse legt, so trägt er ebenso wenig Bedenken, ihr Gewalt anzutun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Den Stoff, den er bearbeitet, respektiert er nicht im geringsten mehr als der mechanische Künstler; aber das Auge, welches die Freiheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare Nachgiebigkeit gegen denselben zu täuschen suchen. Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Teilen dient, dürfen sich die Teile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgibt, muß der Staatskünstler sich der seinigen nahen, und nicht bloß subjektiv und für einen täuschenden Effekt in den Sinnen, sondern objektiv und für das innre Wesen muß er ihrer Eigentümlichkeit und Persönlichkeit schonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organisation sein soll, die sich durch sich selbst und für sich selbst bildet, so kann er auch nur insoferne wirklich werden, als sich die Teile zur Idee des Ganzen hinauf gestimmt 5 haben. Weil der Staat der reinen und objektiven Menschheit in der Brust seiner Bürger zum Repräsentanten dient, so wird er gegen seine Bürger dasselbe Verhältnis zu beobachten haben, in welchem sie zu sich selber stehen, und ihre subjektive Menschheit auch nur in dem Grade 10 ehren können, als sie zur objektiven veredelt ist. Ist der innere Mensch mit sich einig, so wird er auch bei der höchsten Universalisierung seines Betragens seine Eigentümlichkeit retten, und der Staat wird bloß der Ausleger seines schönen Instinkts, die deutlichere Formel seiner 15 innern Gesetzgebung sein. Setzt sich hingegen in dem Charakter eines Volks der subjektive Mensch dem objektiven noch so kontradiktorisch entgegen, daß nur die Unterdrückung des erstern dem letztern den Sieg verschaffen kann, so wird auch der Staat gegen den Bürger den 20 strengen Ernst des Gesetzes annehmen, und, um nicht ihr Opfer zu sein, eine so feindselige Individualität ohne Achtung darnieder treten müssen.

Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Ge- 25 fühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören. Der Wilde verachtet die Kunst und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er 30 häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein. Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund und ehrt ihre Freiheit, indem er bloß ihre Willkür zügelt.

Wenn also die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannig- 35 faltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moralischen Bau der Gesellschaft ihre Mannigfaltigkeit zu behaupten strebt, so darf der moralischen Einheit dadurch kein Abbruch geschehen; gleich weit von Einförmig-

keit und Verwirrung ruht die siegende Form. *Totali-
tät* des Charakters muß also bei dem Volke gefunden
werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat
der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.

Fünfter Brief.

Ist es dieser Charakter, den uns das jetzige Zeit-
alter, den die gegenwärtigen Ereignisse zeigen? Ich
richte meine Aufmerksamkeit sogleich auf den hervor-
stechendsten Gegenstand in diesem weitläuftigen Gemälde.

Wahr ist es, das Ansehen der Meinung ist gefallen,
die Willkür ist entlarvt, und, obgleich noch mit Macht
bewaffnet, erschleicht sie doch keine Würde mehr; der
Mensch ist aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung
aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit for-
dert er die Wiederherstellung in seine unverlierbaren
Rechte. Aber er fordert sie nicht bloß; jenseits und dies-
seits steht er auf, sich gewaltsam zu nehmen, was ihm
nach seiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das
Gebäude des Naturstaates wankt, seine mürben Funda-
mente weichen, und eine *physische* Möglichkeit scheint
gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Men-
schen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Frei-
heit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen.
Vergebliche Hoffnung! Die *moralische* Möglichkeit
fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfäng-
liches Geschlecht.

In seinen Taten malt sich der Mensch, und welche
Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit
abbildet! Hier Verwilderung, dort Erschlaffung: die zwei
Äußersten des menschlichen Verfalls, und beide in *einem*
Zeitraum vereinigt!

In den niedern und zahlreichern Klassen stellen sich
uns rohe gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem
Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln und mit un-
lenksamer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen. Es

mag also sein, daß die objektive Menschheit Ursache gehabt hätte, sich über den Staat zu beklagen; die subjektive muß seine Anstalten ehren. Darf man ihn tadeln, daß er die Würde der menschlichen Natur aus den Augen setzte, solange es noch galt, ihre Existenz zu verteidigen? Daß er eilte, durch die Schwerkraft zu scheiden und durch die Kohäsionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflösung enthält seine Rechtfertigung. Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.

Auf der andern Seite geben uns die zivilisierten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, daß das Edlere in seiner Zerstörung das Abscheulichere sei; aber man wird sie auch im Moralischen wahr finden. Aus dem Natursohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender; aus dem Zögling der Kunst ein Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt. Wir verleugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyrannei zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsre Grundsätze von ihr an. Die affektierte Dezenz unsrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche *erste* Stimme, um ihr, in unsrer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende *letzte* einzuräumen. Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. Unser freies Urteil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen; nur unsre Willkür

behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmanns zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathetisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nur sein elendes Eigentum aus der Verwüstung zu flüchten. 5
Nur in einer völligen Abschwörung der Empfindsamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilsam züchtigt, lästert mit gleich wenig Schonung das edelste Gefühl. Die Kultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, ent- 10 wickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis; die Bande des Physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste 15 Weisheit des Lebens gilt. So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist bloß das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Gren- 20 zen setzt.

Sechster Brief.

Sollte ich mit dieser Schilderung dem Zeitalter wohl zu viel getan haben? Ich erwarte diesen Einwurf nicht, eher einen andern: daß ich zu viel dadurch bewiesen habe. Dieses Gemälde, werden Sie mir sagen, gleicht zwar 25 der gegenwärtigen Menschheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Kultur begriffen sind, weil alle ohne Unterschied durch Vernünftelei von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können. 30

Aber bei einiger Aufmerksamkeit auf den Zeitcharakter muß uns der Kontrast in Verwunderung setzen, der zwischen der heutigen Form der Menschheit und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den 35

wir mit Recht gegen jede andre bloße Natur geltend machen, kann uns gegen die griechische Natur nicht zu statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie
5 die unsrige, das Opfer derselben zu sein. Die Griechen beschämen uns nicht bloß durch eine Simplizität, die unserm Zeitalter fremd ist; sie sind zugleich unsre Nebenbuhler, ja oft unsre Muster in den nämlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unsrer Sitten
10 zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.

15 Damals, bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigentum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzuteilen und ihre Markung zu bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit
20 dem Witze gebuhlt und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Notfall ihre Verrichtungen tauschen, weil jedes, nur auf seine eigene Weise, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend
25 nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert aus einander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücken riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedent-
30 lich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bei uns Neuern! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert aus einander geworfen — aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Indivi-
35 duum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. Bei uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich die Gemütskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der

Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte, sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind. 5

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geschlecht, als Einheit betrachtet und auf der Wage des Verstandes, vor dem besten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geschlossenen Gliedern muß es den Wettkampf beginnen und das Ganze mit dem Ganzen 10 sich messen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?

Woher wohl dieses nachteilige Verhältnis der Individuen bei allem Vorteil der Gattung? Warum quali- 15 fizierte sich der einzelne Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles vereinende Natur, diesem der alles trennende Verstand seine Formen erteilten.

Die Kultur selbst war es, welche der neuern Mensch- 20 heit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, 25 so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. Der intuitive und der spekulative Verstand verteilten sich jetzt feindlich gesinnt auf ihren verschiedenen Feldern, deren Grenzen sie jetzt anfingen mit Mißtrauen 30 und Eifersucht zu bewachen, und mit der Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die müh- 35 samen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen und die Phantasie sich entzünden sollen.

Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfingen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, daß die einfache Organisation der ersten Republiken die Einfalt der ersten Sitten und Verhältnisse überlebte; aber anstatt zu einem höhern animalischen Leben zu steigen, sank sie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbsttätig geben (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen?), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. Der tote Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtnis leitet sicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Wesen das Amt zum Maßstab des Mannes macht, wenn es an dem einen seiner Bürger nur die Memorie, an einem andern den tabellarischen Verstand, an einem dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter,

nur auf Kenntnisse dringt, dort hingegen einem Geiste der Ordnung und einem gesetzlichen Verhalten die größte Verfinsterung des Verstandes zu gut hält, wenn es zugleich diese einzelnen Fertigkeiten zu einer ebenso großen Intensität will getrieben wissen, als es dem Subjekt an Extensität erläßt — darf es uns da wundern, daß die übrigen Anlagen des Gemüts vernachlässigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wissen wir, daß das kraftvolle Genie die Grenzen seines Geschäfts nicht zu Grenzen seiner Tätigkeit macht, aber das mittelmäßige Talent verzehrt in dem Geschäfte, das ihm zum Anteil fiel, die ganze karge Summe seiner Kraft, und es muß schon kein gemeiner Kopf sein, um, unbeschadet seines Berufs, für Liebhabereien übrig zu behalten. Noch dazu ist es selten eine gute Empfehlung bei dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge übersteigen, oder wenn das höhere Geistesbedürfnis des Mannes von Genie seinem Amt einen Nebenbuhler gibt. So eifersüchtig ist der Staat auf den Alleinbesitz seiner Diener, daß er sich leichter dazu entschließen wird (und wer kann ihm Unrecht geben?), seinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu teilen.

Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genötigt, sich die Mannigfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweiten Hand zu empfangen, verliert der regierende Teil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten

europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand aus einander, wo die öffentliche Macht nur eine Partei *mehr* ist, gehaßt und hintergangen von dem, der sie nötig macht, und nur von dem, der sie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menschheit bei dieser doppelten Gewalt, die von innen und außen auf sie drückte, wohl eine andere Richtung nehmen, als sie wirklich nahm? Indem der spekulative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeschlossen und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze sich aus den Augen gerückt sehen und zugleich mit seiner Sphäre verarmen. So wie ersterer versucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln und die subjektiven Bedingungen seiner Vorstellungskraft zu konstitutiven Gesetzen für das Dasein der Dinge zu erheben, so stürzte letzterer in das entgegenstehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach einem besondern Fragment von Erfahrung zu schätzen und die Regeln *seines* Geschäfts jedem Geschäft ohne Unterschied anpassen zu wollen. Der eine mußte einer leeren Subtilität, der andre einer pedantischen Beschränktheit zum Raube werden, weil jener für das Einzelne zu hoch, dieser zu tief für das Ganze stand. Aber das Nachteilige dieser Geistesrichtung schränkte sich nicht bloß auf das Wissen und Hervorbringen ein; es erstreckte sich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wissen, daß die Sensibilität des Gemüts ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach von dem Reichtum der Einbildungskraft abhängt. Nun muß aber das Übergewicht des analytischen Vermögens die Phantasie notwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben und eine eingeschränktere Sphäre von Objekten ihren Reichtum vermindern. Der abstrakte Denker hat daher gar oft ein *kaltes* Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die Seele rühren;

der Geschäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil seine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis seines Berufs eingeschlossen, sich zu fremder Vorstellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachteilige Richtung des Zeit-Charakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vorteile zu zeigen, wodurch die Natur sie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingestehen, daß, so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können. Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte. Nicht verharren, weil der Verstand durch den Vorrat, den er schon hatte, unausbleiblich genötigt werden mußte, sich von der Empfindung und Anschauung abzusondern und nach Deutlichkeit der Erkenntnis zu streben; auch nicht höher steigen, weil nur ein bestimmter Grad von Klarheit mit einer bestimmten Fülle und Wärme zusammen bestehen kann. Die Griechen hatten diesen Grad erreicht, und wenn sie zu einer höhern Ausbildung fortschreiten wollten, so mußten sie, wie wir, die Totalität ihres Wesens aufgeben und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonism der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser. Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren und einer ausschließenden Gesetzgebung anmaßen, geraten sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge und nötigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpiert und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beide An-

lagen sich zu möglichster Reife aus und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkür die Weltordnung aufzulösen wagt, nötiget sie dort die Vernunft, zu den obersten
5 Quellen der Erkenntnis zu steigen und das Gesetz der Notwendigkeit gegen sie zu Hilfe zu rufen.

Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze
10 Energie unsers Geistes in einem Brennpunkt versammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu
15 haben scheint. So gewiß es ist, daß alle menschliche Individuen, zusammen genommen, mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen erteilt, nie dahin gekommen sein würden, einen Trabanten des Jupiter auszuspähn, den der Teleskop dem Astronomen entdeckt, ebenso ausgemacht ist es,
20 daß die menschliche Denkkraft niemals eine Analysis des Unendlichen oder eine Kritik der reinen Vernunft würde aufgestellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufnen Subjekten die Vernunft sich vereinzelt, von allem Stoff gleichsam losgewunden und durch die angestrengteste Ab-
25 straktion ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wohl ein solcher, in reinen Verstand und reine Anschauung gleichsam aufgelöster Geist dazu tüchtig sein, die strengen Fesseln der Logik mit dem freien Gange der Dichtungskraft zu vertauschen und die Individualität der
30 Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu ergreifen? Hier setzt die Natur auch dem Universalgenie eine Grenze, die es nicht überschreiten kann, und die Wahrheit wird so lange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muß, Anstalten gegen
35 den Irrtum zu treffen.

Wie viel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die

Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Übungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Ebenso kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen. Und in welchem Verhältnis stünden wir also zu dem vergangenen und kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer notwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben und unsrer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt — damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müßiggange seiner moralischen Gesundheit warten und den freien Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte!

Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.

Siebenter Brief.

Sollte diese Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten sein? Das ist nicht möglich, denn der Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Übel veranlaßt, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgibt, anstatt diese bessere Menschheit begründen zu können, müßte selbst erst darauf gegründet werden. Und so hätten mich denn die bisherigen Untersuchungen wieder auf den

Punkt zurückgeführt, von dem sie mich eine Zeitlang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt, uns diejenige Form der Menschheit aufzuweisen, welche als notwendige Bedingung einer moralischen Staatsverbesserung 5 erkannt worden ist, zeigt uns vielmehr das direkte Gegenteil davon. Sind also die von mir aufgestellten Grundsätze richtig, und bestätigt die Erfahrung mein Gemälde der Gegenwart, so muß man jeden Versuch einer solchen Staatsveränderung so lange für unzeitig und jede darauf 10 gegründete Hoffnung so lange für schimärisch erklären, bis die Trennung in dem innern Menschen wieder aufgehoben und seine Natur vollständig genug entwickelt ist, um selbst die Künstlerin zu sein und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

15 Die Natur zeichnet uns in ihrer physischen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralischen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementarischer Kräfte in den niedrigern Organisationen besänftiget ist, erhebt sie sich zu der edeln Bildung des physischen Men-20 schen. Ebenso muß der Elementenstreit in dem ethischen Menschen, der Konflikt blinder Triebe, fürs erste beruhigt sein, und die grobe Entgegensetzung muß in ihm aufgehört haben, ehe man es wagen darf, die Mannigfaltigkeit zu begünstigen. Auf der andern Seite muß die 25 Selbständigkeit seines Charakters gesichert sein und die Unterwürfigkeit unter fremde despotische Formen einer anständigen Freiheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannigfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmensch seine Willkür noch so 30 gesetzlos mißbraucht, da darf man ihm seine Freiheit kaum zeigen; wo der künstliche Mensch seine Freiheit noch so wenig gebraucht, da darf man ihm seine Willkür nicht nehmen. Das Geschenk liberaler Grundsätze wird Verräterei an dem Ganzen, wenn es sich zu einer noch 35 gärenden Kraft gesellt und einer schon übermächtigen Natur Verstärkung zusendet; das Gesetz der Übereinstimmung wird Tyrannei gegen das Individuum, wenn es sich mit einer schon herrschenden Schwäche und

physischen Beschränkung verknüpft und so den letzten glimmenden Funken von Selbsttätigkeit und Eigentum auslöscht.

Der Charakter der Zeit muß sich also von seiner tiefen Entwürdigung erst aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur sich entziehen und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren — eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert. Unterdessen, gebe ich gerne zu, kann mancher Versuch im einzelnen gelingen; aber am Ganzen wird dadurch nichts gebessert sein, und der Widerspruch des Betragens wird stets gegen die Einheit der Maximen beweisen. Man wird in andern Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden. Die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisierte, wird die Philosophie ihren Namen leihen. Von der Freiheit erschreckt, die in ihren ersten Versuchen sich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtschaft sich in die Arme werfen und hier, von einer pedantischen Kuratel zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstands entspringen. Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrektion auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller menschlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwischen tritt und den vorgeblichen Streit der Prinzipien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.

Achter Brief.

Soll sich also die Philosophie, mutlos und ohne Hoffnung, aus diesem Gebiete zurückziehen? Während daß sich die Herrschaft der Formen nach jeder andern Richtung erweitert, soll dieses wichtigste aller Güter dem gestaltlosen Zufall preisgegeben sein? Der Konflikt blinder Kräfte soll in der politischen Welt ewig dauern

und das gesellige Gesetz nie über die feindselige Selbstsucht siegen?

Nichts weniger! Die Vernunft selbst wird zwar mit dieser rauhen Macht, die ihren Waffen widersteht, unmittelbar den Kampf nicht versuchen und so wenig, als der Sohn des Saturns in der Ilias, selbsthandelnd auf den finstern Schauplatz heruntersteigen. Aber aus der Mitte der Streiter wählt sie sich den würdigsten aus, bekleidet ihn, wie Zeus seinen Enkel, mit göttlichen Waffen und bewirkt durch seine siegende Kraft die große Entscheidung.

Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der mutige Wille und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat sie bis jetzt ihre siegende Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt dies nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleiern wußte, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloß, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.

Denn woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurteile und diese Verfinsterung der Köpfe bei allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt, die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen; der Geist der freien Untersuchung hat die Wahnbegriffe zerstreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten; die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schoß der Natur zurück — woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?

Es muß also, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemütern der Menschen etwas vorhanden sein, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell leuchtete, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdrucke versteckt: sapere aude.

Erkühne dich, weise zu sein. Energie des Muts gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen. Nicht ohne Bedeutung läßt der alte Mythus die Göttin der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiters Haupte steigen; denn schon ihre erste Verrichtung ist kriegerisch. Schon in der Geburt hat sie einen harten Kampf mit den Sinnen zu bestehen, die aus ihrer süßen Ruhe nicht gerissen sein wollen. Der zahlreichere Teil der Menschen wird durch den Kampf mit der Not viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daß er sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrtum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauren Mühe des Denkens entgeht, läßt er andere gern über seine Begriffe die Vormundschaft führen, und geschieht es, daß sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priestertum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsre gerechte Verachtung die andern, die ein besseres Los von dem Joch der Bedürfnisse frei macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben diese Täuschungen, die das feindselige Licht der Erkenntnis zerstreuen soll, haben sie den ganzen Bau ihres Glücks gegründet, und sie sollten eine Wahrheit so teuer kaufen, die damit anfängt, ihnen alles zu nehmen, was Wert für sie besitzt? Sie müßten

schon weise sein, um die Weisheit zu lieben: eine Wahrheit, die derjenige schon fühlte, der der Philosophie ihren Namen gab.

Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insoferne Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber ist hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretische Kultur soll die praktische herbeiführen, und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein? Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen — aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingestrebt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.

Von allem, was positiv ist und was menschliche Konventionen einführten, ist die Kunst wie die Wissenschaft losgesprochen, und beide erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür der Menschen. Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht; er kann den Künstler erniedrigen, aber die Kunst kann er nicht verfälschen.

Zwar ist nichts gewöhnlicher, als daß beide, Wissenschaft und Kunst, dem Geist des Zeitalters huldigen und der hervorbringende Geschmack von dem beurteilenden das Gesetz empfängt. Wo der Charakter straff wird und sich verhärtet, da sehen wir die Wissenschaft streng ihre Grenzen bewachen und die Kunst in den schweren Fesseln der Regel gehn; wo der Charakter erschlafft und sich auflöst, da wird die Wissenschaft zu gefallen und die Kunst zu vergnügen streben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler geschäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen; jene gehen darin unter, aber mit eigner unzerstörbarer Lebenskraft ringen sich diese siegend empor.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohltätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Äther seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbnis der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie sie ihn geadelt hat, aber die keusche Form ist ihrem Wechsel entzogen. Der Römer des ersten Jahrhunderts hatte längst schon die Kniee vor seinen Kaisern gebeugt, als die Bildsäulen noch aufrecht standen; die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längst zum Gelächter dienten, und die Schandtaten eines Nero und Commodus beschämte der

edle Stil des Gebäudes, das seine Hülle dazu gab. Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Tälern liegt.

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor den Verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urteil verachtet. Er blicke aufwärts nach seiner Würde und dem Gesetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfnis. Gleich frei von der eiteln Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Notwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft und in den Ernst seiner Taten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht jedem, dem dieses Ideal in der Seele glüht, wurde die schöpferische Ruhe und der große geduldige Sinn verliehen, es in den verschwiegnen Stein einzudrücken oder in das nüchterne Wort auszugießen und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzu-

bilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung, der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur Tat. Aber befragte er sich auch, ob diese Unordnungen in der moralischen Welt seine Vernunft beleidigen oder nicht vielmehr seine Selbstliebe schmerzen? Weiß er es noch nicht, so wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringt. Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.

Gib also, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wissen will, wie er dem edeln Trieb in seiner Brust, bei allem Widerstande des Jahrhunderts, Genüge zu tun habe, gib der Welt, auf die du wirkst, die *Richtung* zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Diese Richtung hast du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Notwendigen und Ewigen erhebst, wenn du, handelnd oder bildend, das Notwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe verwandelst. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkürlichkeit, fallen muß es, es ist schon gefallen, sobald du gewiß bist, daß es sich neigt; aber in dem innern, nicht bloß in dem äußern Menschen muß es sich neigen. In der schamhaften Stille deines Gemüts erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis du eines idealischen Gefolges in deinem Herzen versichert bist. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Ge-

schöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen,
nicht was sie loben. Ohne ihre Schuld geteilt zu haben,
teile mit edler Resignation ihre Strafen und beuge dich
mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht ent-
behren und tragen. Durch den standhaften Mut, mit
dem du ihr Glück verschmähest, wirst du ihnen beweisen,
daß nicht deine Feigheit sich ihren Leiden unterwirft.
Denke sie dir, wie sie sein sollten, wenn du auf sie zu
wirken hast, aber denke sie dir, wie sie sind, wenn du für
sie zu handeln versucht wirst. Ihren Beifall suche durch
ihre Würde, aber auf ihren Unwert berechne ihr Glück,
so wird dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken
und ihre Unwürdigkeit hier deinen Zweck nicht vernichten.
Der Ernst deiner Grundsätze wird sie von dir scheuchen,
aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist
keuscher als ihr Herz, und hier mußt du den scheuen
Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst du umsonst
bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen, aber an ihrem
Müßiggange kannst du deine bildende Hand versuchen.
Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus
ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus
ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen ver-
bannen. Wo du sie findest, umgib sie mit edeln, mit
großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit
den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die
Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

Zehnter Brief.

Sie sind also mit mir darin einig und durch den
Inhalt meiner vorigen Briefe überzeugt, daß sich der
Mensch auf zwei entgegengesetzten Wegen von seiner Be-
stimmung entfernen könne, daß unser Zeitalter wirklich
auf beiden Abwegen wandle und hier der Rohigkeit, dort
der Erschlaffung und Verkehrtheit zum Raub geworden
sei. Von dieser doppelten Verirrung soll es durch die
Schönheit zurückgeführt werden. Wie kann aber die schöne

Kultur beiden entgegengesetzten Gebrechen zugleich begegnen und zwei widersprechende Eigenschaften in sich vereinigen? Kann sie in dem Wilden die Natur in Fesseln legen und in dem Barbaren dieselbe in Freiheit setzen? Kann sie zugleich anspannen und auflösen — und wenn sie nicht wirklich beides leistet, wie kann ein so großer Effekt, als die Ausbildung der Menschheit ist, vernünftigerweise von ihr erwartet werden?

Zwar hat man schon zum Überdruß die Behauptung hören müssen, daß das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere, so daß es hiezu keines neuen Beweises mehr zu bedürfen scheint. Man stützt sich auf die alltägliche Erfahrung, welche fast durchgängig mit einem gebildeten Geschmacke Klarheit des Verstandes, Regsamkeit des Gefühls, Liberalität und selbst Würde des Betragens, mit einem ungebildeten gewöhnlich das Gegenteil verbunden zeigt. Man beruft sich, zuversichtlich genug, auf das Beispiel der gesittetsten aller Nationen des Altertums, bei welcher das Schönheitsgefühl zugleich seine höchste Entwicklung erreichte, und auf das entgegengesetzte Beispiel jener teils wilden, teils barbarischen Völker, die ihre Unempfindlichkeit für das Schöne mit einem rohen oder doch austeren Charakter büßen. Nichtsdestoweniger fällt es zuweilen denkenden Köpfen ein, entweder das Faktum zu leugnen, oder doch die Rechtmäßigkeit der daraus gezogenen Schlüsse zu bezweifeln. Sie denken nicht ganz so schlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz so vorteilhaft von dieser Verfeinerung, die man an den gebildeten preist. Schon im Altertum gab es Männer, welche die schöne Kultur für nichts weniger als eine Wohltat hielten und deswegen sehr geneigt waren, den Künsten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.

Nicht von denjenigen rede ich, die bloß darum die Grazien schmähn, weil sie nie ihre Gunst erfuhren. Sie, die keinen andern Maßstab des Wertes kennen als die Mühe der Erwerbung und den handgreiflichen Ertrag —

wie sollten sie fähig sein, die stille Arbeit des Geschmacks an dem äußern und innern Menschen zu würdigen, und über den zufälligen Nachteilen der schönen Kultur nicht ihre wesentlichen Vorteile aus den Augen setzen? Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmut im Vortrage als Bestechung, alle Feinheit im Umgang als Verstellung, alle Delikatesse und Großheit im Betragen als Überspannung und Affektation. Er kann es dem Günstling der Grazien nicht vergeben, daß er als Gesellschafter alle Zirkel aufheitert, als Geschäftsmann alle Köpfe nach seinen Absichten lenkt, als Schriftsteller seinem ganzen Jahrhundert vielleicht seinen Geist aufdrückt, während daß er, das Schlachtopfer des Fleißes, mit all seinem Wissen keine Aufmerksamkeit erzwingen, keinen Stein von der Stelle rücken kann. Da er jenem das genialische Geheimnis, angenehm zu sein, niemals abzulernen vermag, so bleibt ihm nichts anders übrig, als die Verkehrtheit der menschlichen Natur zu bejammern, die mehr dem Schein als dem Wesen huldigt.

Aber es gibt achtungswürdige Stimmen, die sich gegen die Wirkungen der Schönheit erklären und aus der Erfahrung mit furchtbaren Gründen dagegen gerüstet sind „Es ist nicht zu leugnen," sagen sie, „die Reize des Schönen können in guten Händen zu löblichen Zwecken wirken, aber es widerspricht ihrem Wesen nicht, in schlimmen Händen gerade das Gegenteil zu tun und ihre seelenfesselnde Kraft für Irrtum und Unrecht zu verwenden. Eben deswegen, weil der Geschmack nur auf die Form und nie auf den Inhalt achtet, so gibt er dem Gemüt zuletzt die gefährliche Richtung, alle Realität überhaupt zu vernachlässigen und einer reizenden Einkleidung Wahrheit und Sittlichkeit aufzuopfern. Aller Sachunterschied der Dinge verliert sich, und es ist bloß die Erscheinung, die ihren Wert bestimmt. Wie viele Menschen von Fähigkeit", fahren sie fort, „werden nicht durch die verführerische Macht des Schönen von einer ernsten und anstrengenden Wirksamkeit abgezogen, oder wenigstens verleitet, sie oberflächlich zu behandeln! Wie

mancher schwache Verstand wird bloß deswegen mit der bürgerlichen Einrichtung uneins, weil es der Phantasie der Poeten beliebte, eine Welt aufzustellen, worin alles ganz anders erfolgt, wo keine Konvenienz die Meinungen bindet, keine Kunst die Natur unterdrückt. Welche ge- 5 fährliche Dialektik haben die Leidenschaften nicht erlernt, seitdem sie in den Gemälden der Dichter mit den glänzendsten Farben prangen und im Kampf mit Gesetzen und Pflichten gewöhnlich das Feld behalten? Was hat wohl die Gesellschaft dabei gewonnen, daß jetzt die Schönheit 10 dem Umgang Gesetze gibt, den sonst die Wahrheit regierte, und daß der äußere Eindruck die Achtung entscheidet, die nur an das Verdienst gefesselt sein sollte? Es ist wahr, man sieht jetzt alle Tugenden blühen, die einen gefälligen Effekt in der Erscheinung machen und einen Wert in 15 der Gesellschaft verleihen, dafür aber auch alle Ausschweifungen herrschen und alle Laster im Schwange gehn, die sich mit einer schönen Hülle vertragen." In der Tat muß es Nachdenken erregen, daß man beinahe in jeder Epoche der Geschichte, wo die Künste blühen und 20 der Geschmack regiert, die Menschheit gesunken findet und auch nicht ein einziges Beispiel aufweisen kann, daß ein hoher Grad und eine große Allgemeinheit ästhetischer Kultur bei einem Volke mit politischer Freiheit und bürgerlicher Tugend, daß schöne Sitten mit guten Sitten, 25 und Politur des Betragens mit Wahrheit desselben Hand in Hand gegangen wäre.

Solange Athen und Sparta ihre Unabhängigkeit behaupteten und Achtung für die Gesetze ihrer Verfassung zur Grundlage diente, war der Geschmack noch unreif, 30 die Kunst noch in ihrer Kindheit, und es fehlte noch viel, daß die Schönheit die Gemüter beherrschte. Zwar hatte die Dichtkunst schon einen erhabenen Flug getan, aber nur mit den Schwingen des Genies, von dem wir wissen, daß es am nächsten an die Wildheit grenzt und 35 ein Licht ist, das gern aus der Finsternis schimmert, welches also vielmehr gegen den Geschmack seines Zeitalters als für denselben zeugt. Als unter dem Perikles

und Alexander das goldne Alter der Künste herbeikam und die Herrschaft des Geschmacks sich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freiheit nicht mehr: die Beredsamkeit verfälschte die Wahrheit, die
5 Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates, und die Tugend in dem Leben eines Phocion. Die Römer, wissen wir, mußten erst in den bürgerlichen Kriegen ihre Kraft erschöpfen und, durch morgenländische Üppigkeit entmannt, unter das Joch eines glücklichen Dynasten sich
10 beugen, ehe wir die griechische Kunst über die Rigidität ihres Charakters triumphieren sehen. Auch den Arabern ging die Morgenröte der Kultur nicht eher auf, als bis die Energie ihres kriegerischen Geistes unter dem Zepter der Abbassiden erschlafft war. In dem neuern Italien
15 zeigte sich die schöne Kunst nicht eher, als nachdem der herrliche Bund der Lombarden zerrissen war, Florenz sich den Mediceern unterworfen und der Geist der Unabhängigkeit in allen jenen mutvollen Städten einer unrühmlichen Ergebung Platz gemacht hatte. Es ist bei-
20 nahe überflüssig, noch an das Beispiel der neuern Nationen zu erinnern, deren Verfeinerung in demselben Verhältnisse zunahm, als ihre Selbständigkeit endigte. Wohin wir immer in der vergangenen Welt unsre Augen richten, da finden wir, daß Geschmack und Freiheit einander
25 fliehen und daß die Schönheit nur auf den Untergang heroischer Tugenden ihre Herrschaft gründet.

Und doch ist gerade diese Energie des Charakters, mit welcher die ästhetische Kultur gewöhnlich erkauft wird, die wirksamste Feder alles Großen und Trefflichen im
30 Menschen, deren Mangel kein anderer, wenn auch noch so großer Vorzug ersetzen kann. Hält man sich also einzig nur an das, was die bisherigen Erfahrungen über den Einfluß der Schönheit lehren, so kann man in der Tat nicht sehr aufgemuntert sein, Gefühle auszubilden,
35 die der wahren Kultur des Menschen so gefährlich sind; und lieber wird man, auf die Gefahr der Rohigkeit und Härte, die schmelzende Kraft der Schönheit entbehren als sich bei allen Vorteilen der Verfeinerung ihren er-

schlaffenden Wirkungen überliefert sehen. Aber vielleicht ist die Erfahrung der Richterstuhl nicht, vor welchem sich eine Frage wie diese ausmachen läßt, und ehe man ihrem Zeugnis Gewicht einräumte, müßte erst außer Zweifel gesetzt sein, daß es dieselbe Schönheit ist, von der wir reden und gegen welche jene Beispiele zeugen. Dies scheint aber einen Begriff der Schönheit vorauszusetzen, der eine andere Quelle hat als die Erfahrung, weil durch denselben erkannt werden soll, ob das, was in der Erfahrung schön heißt, mit Recht diesen Namen führe.

Dieser reine *Vernunftbegriff* der Schönheit, wenn ein solcher sich aufzeigen ließe, müßte also — weil er aus keinem wirklichen Falle geschöpft werden kann, vielmehr unser Urteil über jeden wirklichen Fall erst berichtigt und leitet — auf dem Wege der Abstraktion gesucht und schon aus der Möglichkeit der sinnlich-vernünftigen Natur gefolgert werden können; mit einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen. Zu dem reinen Begriff der Menschheit müssen wir uns also nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zustände einzelner Menschen, aber niemals die Menschheit zeigt, so müssen wir aus diesen ihren individuellen und wandelbaren Erscheinungsarten das Absolute und Bleibende zu entdecken und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der notwendigen Bedingungen ihres Daseins zu bemächtigen suchen. Zwar wird uns dieser transzendentale Weg eine Zeitlang aus dem traulichen Kreis der Erscheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen — aber wir streben ja nach einem festen Grund der Erkenntnis, den nichts mehr erschüttern soll, und wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.

Eilfter Brief.

Wenn die Abstraktion so hoch, als sie immer kann, hinaufsteigt, so gelangt sie zu zwei letzten Begriffen, bei denen sie stille stehen und ihre Grenzen bekennen muß. Sie unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das Bleibende nennt sie seine Person, das Wechselnde seinen Zustand.

Person und Zustand — das Selbst und seine Bestimmungen — die wir uns in dem notwendigen Wesen als eins und dasselbe denken, sind ewig zwei in dem endlichen. Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustands beharret die Person. Wir gehen von der Ruhe zur Tätigkeit, vom Affekt zur Gleichgültigkeit, von der Übereinstimmung zum Widerspruch, aber wir sind doch immer, und was unmittelbar aus uns folgt, bleibt. In dem absoluten Subjekt allein beharren mit der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit fließen. Alles, was die Gottheit ist, ist sie deswegen, weil sie ist; sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ewig ist.

Da in dem Menschen, als endlichem Wesen, Person und Zustand verschieden sind, so kann sich weder der Zustand auf die Person, noch die Person auf den Zustand gründen. Wäre das letztere, so müßte die Person sich verändern; wäre das erstere, so müßte der Zustand beharren; also in jedem Fall entweder die Persönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören. Nicht weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind; wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas anderes ist.

Die Person also muß ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fließen; und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit. Der Zustand muß einen Grund haben; er muß, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen;

und so hätten wir fürs zweite die Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens, die *Zeit*. „Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens“ ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anders als: „die Folge ist die Bedingung, daß etwas erfolgt.“

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grund liegen muß. Etwas muß sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein. Indem wir sagen, die Blume blühet und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Verwandlung und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beiden Zustände offenbaren. Daß der Mensch erst wird, ist kein Einwurf, denn der Mensch ist nicht bloß Person überhaupt, sondern Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet. Aller Zustand aber, alles bestimmte Dasein entsteht in der Zeit, und so muß also der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig ist. Ohne die Zeit, das heißt, ohne es zu werden, würde er nie ein bestimmtes Wesen sein; seine Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der Tat existieren. Nur durch die Folge seiner Vorstellungen wird das beharrliche Ich sich selbst zur Erscheinung.

Die Materie der Tätigkeit also oder die Realität, welche die höchste Intelligenz aus sich selber schöpft, muß der Mensch erst *empfangen*, und zwar empfängt er dieselbe als etwas außer ihm Befindliches im Raume und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit auf dem Wege der Wahrnehmung. Diesen in ihm wechselnden Stoff begleitet sein niemals wechselndes Ich — und in allem Wechsel beständig er selbst zu bleiben, alle Wahrnehmungen zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntnis, und jede seiner Erscheinungsarten in der Zeit zum Gesetz für alle Zeiten zu machen, ist die Vorschrift, die durch

seine vernünftige Natur ihm gegeben ist. Nur indem er
sich verändert, existiert er; nur indem er unveränderlich
bleibt, existiert er. Der Mensch, vorgestellt in seiner
Vollendung, wäre demnach die beharrliche Einheit, die
5 in den Fluten der Veränderung ewig dieselbe bleibt.

Ob nun gleich ein unendliches Wesen, eine Gottheit,
nicht werden kann, so muß man doch eine Tendenz
göttlich nennen, die das eigentlichste Merkmal der Gottheit,
absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit
10 alles Möglichen) und absolute Einheit des Erscheinens
(Notwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen
Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der
Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich;
der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen
15 kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgetan in
den Sinnen.

Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig
von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage
zu einer möglichen unendlichen Äußerung; und
20 solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er
noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine
Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller
Selbsttätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter
nichts, als daß sie ihn, der ohne sie bloß Form ist, zur
25 Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit
ihm vereinigt. Solange er bloß empfindet, bloß begehrt,
und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts
als Welt, wenn wir unter diesem Namen bloß den
formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit
30 ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden
Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein
Wirken zu dem seinigen macht. Um also nicht bloß
Welt zu sein, muß er der Materie Form erteilen; um
nicht bloß Form zu sein, muß er der Anlage, die er in
35 sich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklichet die Form,
wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die
Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannigfaltigkeit
der Welt gegenüberstellt; er formt die Materie,

wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet und die Mannigfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus fließen nun zwei entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen, die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur. Das erste dringt auf absolute Realität: er soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; das zweite dringt auf absolute Formalität: er soll alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Übereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er soll alles Innre veräußern und alles Äußere formen. Beide Aufgaben, in ihrer höchsten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurücke, von dem ich ausgegangen bin.

Zwölfter Brief.

Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe, das Notwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Notwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben, ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt. Der erste dieser Triebe, den ich den sinnlichen nennen will, geht aus von dem physischen Dasein des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen: nicht ihm Materie zu geben, weil dazu schon eine freie Tätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt und von sich, dem Beharrlichen, unterscheidet. Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt; mithin fordert dieser Trieb, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe. Dieser Zustand der bloß erfüllten Zeit heißt Empfindung, und er ist es allein, durch den sich das physische Dasein verkündigt.

Da alles, was in der Zeit ist, nach einander ist, so wird dadurch, daß etwas ist, alles andere ausgeschlossen. Indem man auf einem Instrument einen Ton greift, ist unter allen Tönen, die es möglicherweise angeben kann, 5 nur dieser einzige wirklich; indem der Mensch das Gegenwärtige empfindet, ist die ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen auf diese einzige Art des Daseins beschränkt. Wo also dieser Trieb ausschließend wirkt, da ist notwendig die höchste Begrenzung vorhanden; der 10 Mensch ist in diesem Zustande nichts als eine Größen-Einheit, ein erfüllter Moment der Zeit — oder vielmehr er ist nicht, denn seine Persönlichkeit ist solange aufgehoben, als ihn die Empfindung beherrscht und die Zeit mit sich fortreißt.*)

15 Soweit der Mensch endlich ist, erstreckt sich das Gebiet dieses Triebs; und da alle Form nur an einer Materie, alles Absolute nur durch das Medium der Schranken erscheint, so ist es freilich der sinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erscheinung der Menschheit be-20 festiget ist. Aber obgleich er allein die Anlagen der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreißbaren Banden fesselt er den höher strebenden Geist an

---

*) Die Sprache hat für diesen Zustand der Selbstlosig-25 keit unter der Herrschaft der Empfindung den sehr treffenden Ausdruck: außer sich sein, das heißt, außer seinem Ich sein. Obgleich diese Redensart nur da stattfindet, wo die Empfindung zum Affekt und dieser Zustand durch seine län-gere Dauer mehr bemerkbar wird, so ist doch jeder außer 30 sich, solange er nur empfindet. Von diesem Zustande zur Besonnenheit zurückkehren, nennt man ebenso richtig: in sich gehen, das heißt, in sein Ich zurückkehren, seine Person wieder herstellen. Von einem, der in Ohnmacht liegt, sagt man nicht: er ist außer sich, sondern: er ist von sich, d. h. 35 er ist seinem Ich geraubt, da jener nur nicht in demselben ist. Daher ist derjenige, der aus einer Ohnmacht zurückkehrte, bloß bei sich, welches sehr gut mit dem Außersichsein bestehen kann.

die Sinnenwelt, und von ihrer freiesten Wanderung ins Unendliche ruft er die Abstraktion in die Grenzen der Gegenwart zurücke. Der Gedanke zwar darf ihm augenblicklich entfliehen, und ein fester Wille setzt sich seinen Forderungen sieghaft entgegen; aber bald tritt die unterdrückte Natur wieder in ihre Rechte zurück, um auf Realität des Daseins, auf einen Inhalt unsrer Erkenntnisse und auf einen Zweck unsers Handelns zu dringen.

Der zweite jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur und ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen und bei allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten. Da nun die letztere als absolute und unteilbare Einheit mit sich selbst nie im Widerspruch sein kann, da wir in alle Ewigkeit wir sind, so kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Persönlichkeit dringt, nie etwas anders fordern, als was er in alle Ewigkeit fordern muß; er entscheidet also für immer, wie er für jetzt entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet. Er umfaßt mithin die ganze Folge der Zeit, das ist soviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf; er will, daß das Wirkliche notwendig und ewig, und daß das Ewige und Notwendige wirklich sei; mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.

Wenn der erste nur Fälle macht, so gibt der andre Gesetze — Gesetze für jedes Urteil, wenn es Erkenntnisse, Gesetze für jeden Willen, wenn es Taten betrifft. Es sei nun, daß wir einen Gegenstand erkennen, daß wir einem Zustande unsers Subjekts objektive Gültigkeit beilegen, oder daß wir aus Erkenntnissen handeln, daß wir das Objektive zum Bestimmungsgrund unsers Zustandes machen — in beiden Fällen reißen wir diesen Zustand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit und gestehen ihm Realität für alle Menschen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Notwendigkeit zu. Das Gefühl kann

bloß sagen: das ist wahr für dieses Subjekt und in diesem Moment, und ein anderer Moment, ein anderes Subjekt kann kommen, das die Aussage der gegenwärtigen Empfindung zurücknimmt. Aber wenn der
5 Gedanke einmal ausspricht: das ist, so entscheidet er für immer und ewig, und die Gültigkeit seines Ausspruchs ist durch die Persönlichkeit selbst verbürgt, die allem Wechsel Trotz bietet. Die Neigung kann bloß sagen: das ist für dein Individuum und für dein jetziges Be-
10 dürfnis gut, aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfnis wird die Veränderung mit sich fortreißen und, was du jetzt feurig begehrst, dereinst zum Gegenstand deines Abscheues machen. Wenn aber das moralische Gefühl sagt: das soll sein, so entscheidet es für immer
15 und ewig — wenn du Wahrheit bekennst, weil sie Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

20 Wo also der Formtrieb die Herrschaft führt und das reine Objekt in uns handelt, da ist die höchste Erweiterung des Seins, da verschwinden alle Schranken, da hat sich der Mensch aus einer Größen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beschränkte, zu einer Ideen-Ein-
25 heit erhoben, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich faßt. Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das
30 unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsre Tat.

Dreizehnter Brief.

Beim ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegengesetzt zu sein als die Tendenzen dieser beiden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andre auf

Unveränderlichkeit dringt. Und doch sind es diese beiden Triebe, die den Begriff der Menschheit erschöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beide vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir also die Einheit der menschlichen Natur wieder herstellen, die durch diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung völlig aufgehoben scheint?

Wahr ist es, ihre Tendenzen widersprechen sich, aber, was wohl zu bemerken ist, nicht in denselben Objekten, und was nicht auf einander trifft, kann nicht gegen einander stoßen. Der sinnliche Trieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke, daß ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sei. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie demohngeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freie Übertretung der Natur, indem sie sich selbst mißverstehen und ihre Sphären verwirren*). Über diese zu wachen und einem

---

*) Sobald man einen ursprünglichen, mithin notwendigen Antagonism beider Triebe behauptet, so ist freilich kein anderes Mittel, die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort geteilt. Die Unterordnung muß allerdings sein, aber wechselseitig: denn wenn gleich die Schranken nie das Absolute begründen können, also die Freiheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es ebenso gewiß, daß das Absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, daß der Zustand in der Zeit nicht von der Freiheit abhängen kann. Beide Prinzipien sind einander also zugleich subordiniert und koordiniert, d. h. sie stehen in Wechselwirkung: ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (Diesen Begriff der Wechselwirkung und die ganze Wichtigkeit desselben findet man vortrefflich auseinandergesetzt in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre". Leipzig 1794.)

jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der *Kultur*, die also beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist und nicht bloß den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geschäft ist also doppelt: *erstlich*: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren; *zweitens*: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen. Jenes erreicht sie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, dieses durch Ausbildung des Vernunftvermögens.

Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung, ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menschen mit der Welt in Verbindung setzt, größtmöglichste Veränderlichkeit und Extensität sein müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung* ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll,

---

Wie es mit der Person im Reich der Ideen stehe, wissen wir freilich nicht; aber daß sie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit sich nicht offenbaren könne, wissen wir gewiß; in diesem Reiche also wird die Materie nicht bloß *unter* der Form, sondern auch *neben* der Form und unabhängig von derselben etwas zu bestimmen haben. So notwendig es also ist, daß das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entscheide, ebenso notwendig ist es, daß die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaße. Schon indem man jedem von beiden ein Gebiet zuspricht, schließt man das andere davon aus und setzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachteile beider überschritten werden kann.

In einer Transcendental-Philosophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Notwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich bloß als Hindernis zu denken und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei *diesem* Geschäft im Wege steht, in einem notwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im *Geiste* des Kantischen Systems, aber im *Buchstaben* desselben könnte sie gar wohl liegen.

größtmöglichste Selbständigkeit und Intensität sein müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist, und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Form schafft er außer sich. Seine Kultur wird also darin bestehen: erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen und auf seiten des Gefühls die Passivität aufs Höchste zu treiben; zweitens: dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben und auf seiten der Vernunft die Aktivität aufs Höchste zu treiben. Wo beide Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.

Dieses Verhältnis nun kann der Mensch umkehren und dadurch auf eine zweifache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die tätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der tätigen zuteilen, durch den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterschieben. In dem ersten Fall wird er nie er selbst, in dem zweiten wird er nie etwas anders sein, mithin eben darum in beiden Fällen keines von beiden, folglich — Null sein*).

*) Der schlimme Einfluß einer überwiegenden Sensualität auf unser Denken und Handeln fällt jedermann leicht in die Augen; nicht so leicht, ob er gleich ebenso häufig vorkommt und ebenso wichtig ist, der nachteilige Einfluß einer überwiegenden Rationalität auf unsre Erkenntnis und

Wird nämlich der sinnliche Trieb bestimmend, macht der Sinn den Gesetzgeber, und unterdrückt die Welt die

---

auf unser Betragen. Man erlaube mir daher, aus der großen Menge der hieher gehörenden Fälle nur zwei in Erinnerung zu bringen, welche den Schaden einer der Anschauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft ins Licht setzen können.

Eine der vornehmsten Ursachen, warum unsre Naturwissenschaften so langsame Schritte machen, ist offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologischen Urteilen, bei denen sich, sobald sie konstitutiv gebraucht werden, das bestimmende Vermögen dem empfangenden unterschiebt. Die Natur mag unsre Organe noch so nachdrücklich und noch so vielfach berühren — alle ihre Mannigfaltigkeit ist verloren für uns, weil wir nichts in ihr suchen, als was wir in sie hineingelegt haben, weil wir ihr nicht erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, sondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen sie hinaus streben. Kommt alsdann in Jahrhunderten einer, der sich ihr mit ruhigen, keuschen und offenen Sinnen naht und deswegen auf eine Menge von Erscheinungen stößt, die wir bei unsrer Prävention übersehen haben, so erstaunen wir höchlich darüber, daß so viele Augen bei so hellem Tag nichts bemerkt haben sollen. Dieses voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, die sie ausmachen sollen, diese gewalttätige Usurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo sie nicht unbedingt zu gebieten hat, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler denkenden Köpfe für das Beste der Wissenschaft, und es ist schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unserer Kenntnisse mehr geschadet haben.

Ebenso schwer dürfte es zu bestimmen sein, ob unsre praktische Philanthropie mehr durch die Heftigkeit unsrer Begierden oder durch die Rigidität unsrer Grundsätze, mehr durch den Egoism unsrer Sinne oder durch den Egoism unsrer Vernunft gestört und erkältet wird. Um uns zu teilnehmenden, hilfreichen, tätigen Menschen zu machen, müssen sich Gefühl und Charakter mit einander vereinigen, so wie, um uns Erfahrung zu verschaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verstandes zusammentreffen muß. Wie können

Person, so hört sie in demselben Verhältnisse auf, Objekt zu sein, als sie Macht wird. Sobald der Mensch nur

---

wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen? Dieses Vermögen aber wird sowohl in der Erziehung, die wir empfangen, als in der, die wir selbst uns geben, in demselben Maße unterdrückt, als man die Macht der Begierden zu brechen und den Charakter durch Grundsätze zu befestigen sucht. Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen: denn freilich ist es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen mutigen und rüstigen Feind zu beherrschen. In dieser Operation besteht dann auch größtenteils das, was man einen Menschen formieren nennt, und zwar im besten Sinne des Worts, wo es Bearbeitung des innern, nicht bloß des äußern Menschen bedeutet. Ein so formierter Mensch wird freilich davor gesichert sein, rohe Natur zu sein und als solche zu erscheinen; er wird aber zugleich gegen alle Empfindungen der Natur durch Grundsätze geharnischt sein, und die Menschheit von außen wird ihm ebenso wenig als die Menschheit von innen beikommen können.

Es ist ein sehr verderblicher Mißbrauch, der von dem Ideal der Vollkommenheit gemacht wird, wenn man es bei der Beurteilung anderer Menschen und in den Fällen, wo man für sie wirken soll, in seiner ganzen Strenge zum Grund legt. Jenes wird zur Schwärmerei, dieses zur Härte und zur Kaltsinnigkeit führen. Man macht sich freilich seine gesellschaftlichen Pflichten ungemein leicht, wenn man dem wirklichen Menschen, der unsre Hilfe auffordert, in Gedanken den Ideal-Menschen unterschiebt, der sich wahrscheinlich selbst helfen könnte. Strenge gegen sich selbst, mit Weichheit gegen andre verbunden, macht den wahrhaft vortrefflichen Charakter aus. Aber meistens wird der gegen andere weiche Mensch es auch gegen sich selbst, und der gegen sich selbst strenge es auch gegen andere sein; weich gegen sich und streng gegen andre ist der verächtlichste Charakter.

Inhalt der Zeit ist, so ist er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit seiner Persönlichkeit ist auch sein Zustand aufgehoben, weil beides Wechselbegriffe sind — weil die Veränderung ein Beharrliches und die begrenzte Realität eine unendliche fordert. Wird der Formtrieb empfangend, das heißt, kommt die Denkkraft der Empfindung zuvor und unterschiebt die Person sich der Welt, so hört sie in demselben Verhältnis auf, selbständige Kraft und Subjekt zu sein, als sie sich in den Platz des Objektes drängt, weil das Beharrliche die Veränderung, und die absolute Realität zu ihrer Verkündigung Schranken fordert. Sobald der Mensch nur Form ist, so hat er keine Form, und mit dem Zustand ist folglich auch die Person aufgehoben. Mit einem Wort: nur insofern er selbständig ist, ist Realität außer ihm, ist er empfänglich; nur insofern er empfänglich ist, ist Realität in ihm, ist er eine denkende Kraft.

Beide Triebe haben also Einschränkung und, insofern sie als Energien gedacht werden, Abspannung nötig; jener, daß er sich nicht ins Gebiet der Gesetzgebung, dieser, daß er sich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Jene Abspannung des sinnlichen Triebes darf aber keineswegs die Wirkung eines physischen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindungen sein, welche überall nur Verachtung verdient; sie muß eine Handlung der Freiheit, eine Tätigkeit der Person sein, die durch ihre moralische Intensität jene sinnliche mäßigt und durch Beherrschung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muß dem Temperament seine Grenzen bestimmen, denn nur an den Geist darf der Sinn verlieren. Jene Abspannung des Formtriebs darf ebenso wenig die Wirkung eines geistigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- oder Willenskräfte sein, welche die Menschheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindungen muß ihre rühmliche Quelle sein; die Sinnlichkeit selbst muß mit siegender Kraft ihr Gebiet behaupten und der Gewalt widerstreben, die ihr der Geist durch seine vorgreifende

Tätigkeit gerne zufügen möchte. Mit einem Wort: den Stofftrieb muß die Persönlichkeit, und den Formtrieb die Empfänglichkeit oder die Natur in seinen gehörigen Schranken halten.

Vierzehnter Brief.

Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen 5 Wechselwirkung zwischen beiden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere tätig ist. 10

Dieses Wechselverhältnis beider Triebe ist zwar bloß eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im stand ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Worts die Idee seiner Menschheit, mithin ein Unendliches, dem er sich 15 im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. „Er soll nicht auf Kosten seiner Realität nach Form, und nicht auf Kosten der Form nach Realität streben; vielmehr soll er das absolute Sein durch ein bestimmtes und das bestimmte Sein durch 20 ein unendliches suchen. Er soll sich eine Welt gegenüber stellen, weil er Person ist, und soll Person sein, weil ihm eine Welt gegenüber steht. Er soll empfinden, weil er sich bewußt ist, und soll sich bewußt sein, weil er empfindet." — Daß er dieser Idee wirklich gemäß, folg- 25 lich in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, kann er nie in Erfahrung bringen, solange er nur einen dieser beiden Triebe ausschließend oder nur einen nach dem andern befriedigt: denn solange er nur empfindet, bleibt ihm seine Person oder seine absolute Existenz, und, so- 30 lange er nur denkt, bleibt ihm seine Existenz in der Zeit oder sein Zustand Geheimnis. Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner Freiheit bewußt würde und sein Dasein

empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer Darstellung des Unendlichen dienen.

Vorausgesetzt, daß Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beiden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt sein und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Der sinnliche Trieb will, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken (es sei mir einstweilen, bis ich diese Benennung gerechtfertigt haben werde, vergönnt, ihn *Spieltrieb* zu nennen), der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der sinnliche Trieb will bestimmt *werden*, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will *selbst* bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen; der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.

Der sinnliche Trieb schließt aus seinem Subjekt alle Selbsttätigkeit und Freiheit, der Formtrieb schließt aus dem seinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausschließung der Freiheit ist aber physische, Ausschließung des Leidens ist moralische Notwendigkeit. Beide Triebe nötigen also das Gemüt, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze der Vernunft. Der Spieltrieb also, als in welchem beide verbunden wirken, wird das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; er wird also,

weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen. Wenn wir jemand mit Leidenschaft umfassen, der unsrer Verachtung würdig ist, so empfinden wir peinlich die Nötigung der Natur. Wenn wir gegen 5 einen andern feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnötigt, so empfinden wir peinlich die Nötigung der Vernunft. Sobald er aber zugleich unsre Neigung interessiert und unsre Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der 10 Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen.

Indem uns ferner der sinnliche Trieb physisch und der Formtrieb moralisch nötigt, so läßt jener unsre 15 formale, dieser unsre materiale Beschaffenheit zufällig; das heißt, es ist zufällig, ob unsere Glückseligkeit mit unsrer Vollkommenheit, oder ob diese mit jener übereinstimmen werde. Der Spieltrieb also, in welchem beide vereinigt wirken, wird zugleich unsre formale und unsre 20 materiale Beschaffenheit, zugleich unsre Vollkommenheit und unsre Glückseligkeit zufällig machen; er wird also, eben weil er beide zufällig macht, und weil mit der Notwendigkeit auch die Zufälligkeit verschwindet, die Zufälligkeit in beiden wieder aufheben, mithin Form in 25 die Materie und Realität in die Form bringen. In demselben Maße, als er den Empfindungen und Affekten ihren dynamischen Einfluß nimmt, wird er sie mit Ideen der Vernunft in Übereinstimmung bringen, und in demselben Maße, als er den Gesetzen der Vernunft ihre 30 moralische Nötigung benimmt, wird er sie mit dem Interesse der Sinne versöhnen.

Fünfzehnter Brief.

Immer näher komm' ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegen führe.

Lassen Sie es sich gefallen, mir noch einige Schritte weiter zu folgen, so wird ein desto freierer Gesichtskreis sich auftun und eine muntre Aussicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen.

5 Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt Leben in weitester Bedeutung; ein Begriff, der alles materiale Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen 10 Begriff ausgedrückt, heißt Gestalt, sowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt. Der Gegenstand des Spieltriebes, in einem allgemeinen 15 Schema vorgestellt, wird also lebende Gestalt heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient.

20 Durch diese Erklärung, wenn es eine wäre, wird die Schönheit weder auf das ganze Gebiet des Lebendigen ausgedehnt, noch bloß in dieses Gebiet eingeschlossen. Ein Marmorblock, obgleich er leblos ist und bleibt, kann darum nichtsdestoweniger lebende Gestalt durch den Archi- 25 tekt und Bildhauer werden; ein Mensch, wiewohl er lebt und Gestalt hat, ist darum noch lange keine lebende Gestalt. Dazu gehört, daß seine Gestalt Leben und sein Leben Gestalt sei. Solange wir über seine Gestalt bloß denken, ist sie leblos, bloße Abstraktion; solange wir 30 sein Leben bloß fühlen, ist es gestaltlos, bloße Impression. Nur indem seine Form in unsrer Empfindung lebt und sein Leben in unserm Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und dies wird überall der Fall sein, wo wir ihn als schön beurteilen.

35 Dadurch aber, daß wir die Bestandteile anzugeben wissen, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen, ist die Genesis derselben auf keine Weise noch erklärt; denn dazu würde erfordert, daß man jene Vereinigung

selbst begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, unerforschlich bleibt. Die Vernunft stellt aus transcendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heißt, ein Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muß diese Forderung aufstellen, weil sie Vernunft ist — weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausschließende Tätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menschliche Natur unvollendet läßt und eine Schranke in derselben begründet. Sobald sie demnach den Ausspruch tut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit sein. Die Erfahrung kann uns beantworten, ob eine Schönheit ist, und wir werden es wissen, sobald sie uns belehrt hat, ob eine Menschheit ist. Wie aber eine Schönheit sein kann, und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.

Der Mensch, wissen wir, ist weder ausschließend Materie, noch ist er ausschließend Geist. Die Schönheit, als Konsummation seiner Menschheit, kann also weder ausschließend bloßes Leben sein, wie von scharfsinnigen Beobachtern, die sich zu genau an die Zeugnisse der Erfahrung hielten, behauptet worden ist, und wozu der Geschmack der Zeit sie gern herabziehen möchte; noch kann sie ausschließend bloße Gestalt sein, wie von spekulativen Weltweisen, die sich zu weit von der Erfahrung entfernten, und von philosophierenden Künstlern, die sich in Erklärung derselben allzu sehr durch das Bedürfnis der Kunst leiten ließen, geurteilt worden ist*): sie ist das

*) Zum bloßen Leben macht die Schönheit Burke in seinen „Philosophischen Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen". Zur bloßen Gestalt macht sie, soweit mir bekannt ist, jeder Anhänger

gemeinschaftliche Objekt beider Triebe, das heißt, des Spieltriebs. Diesen Namen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch
5 innerlich nötigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt. Da sich das Gemüt bei Anschauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwischen dem Gesetz und Bedürfnis befindet, so ist es eben darum, weil es sich zwischen beiden teilt, dem Zwange sowohl des einen als des
10 andern entzogen. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb ist es mit ihren Forderungen ernst, weil der eine sich, beim Erkennen, auf die Wirklichkeit, der andre auf die Notwendigkeit der Dinge bezieht; weil, beim Handeln, der erste auf Erhaltung des Lebens, der zweite auf Be-
15 wahrung der Würde, beide also auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet sind. Aber das Leben wird gleichgültiger, sowie die Würde sich einmischt, und die Pflicht nötigt nicht mehr, sobald die Neigung zieht; ebenso nimmt das Gemüt die Wirklichkeit der Dinge, die materiale
20 Wahrheit, freier und ruhiger auf, sobald solche der formalen Wahrheit, dem Gesetz der Notwendigkeit, begegnet, und fühlt sich durch Abstraktion nicht mehr angespannt, sobald die unmittelbare Anschauung sie begleiten kann. Mit einem Wort: indem es mit Ideen in Gemeinschaft
25 kommt, verliert alles Wirkliche seinen Ernst, weil es *klein* wird, und indem es mit der Empfindung zusammentrifft, legt das Notwendige den seinigen ab, weil es *leicht* wird.

Wird aber, möchten Sie längst schon versucht ge-
30 wesen sein mir entgegenzusetzen, wird nicht das Schöne dadurch, daß man es zum bloßen Spiel macht, erniedrigt

---

des dogmatischen Systems, der über diesen Gegenstand je sein Bekenntnis ablegte: unter den Künstlern Raphael Mengs in seinen Gedanken über den Geschmack in der Malerei;
35 andrer nicht zu gedenken. So wie in allem, hat auch in diesem Stück die kritische Philosophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Prinzipien und die Spekulation zur Erfahrung zurückzuführen.

und den frivolen Gegenständen gleichgestellt, die von jeher im Besitz dieses Namens waren? Widerspricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Instrument der Kultur betrachtet wird, sie auf ein bloßes Spiel einzuschränken, und widerspricht 5 es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausschließung alles Geschmackes zusammen bestehen kann, es bloß auf Schönheit einzuschränken?

Aber was heißt denn ein bloßes Spiel, nachdem wir wissen, daß unter allen Zuständen des Menschen 10 gerade das Spiel und nur das Spiel es ist, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet? Was Sie, nach Ihrer Vorstellung der Sache, Einschränkung nennen, das nenne ich, nach der meinen, die ich durch Beweise gerechtfertigt habe, Erweiterung. 15 Ich würde also vielmehr gerade umgekehrt sagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Freilich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange 20 sind und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens suchen, von der hier die Rede ist. Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebes wert; aber durch das 25 Ideal der Schönheit, welches die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen vor Augen haben soll.

Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menschen auf dem nämlichen Wege sucht, 30 auf dem er seinen Spieltrieb befriedigt. Wenn sich die griechischen Völkerschaften in den Kampfspielen zu Olympia an den unblutigen Wettkämpfen der Kraft, der Schnelligkeit, der Gelenkigkeit und an dem edleren Wechselstreit der Talente ergötzen, und wenn das römische Volk an dem 35 Todeskampf eines erlegten Gladiators oder seines libyschen Gegners sich labt, so wird es uns aus diesem einzigen Zuge begreiflich, warum wir die Idealgestalten einer

Venus, einer Juno, eines Apolls nicht in Rom, sondern in Griechenland aufsuchen müssen*). Nun spricht aber die Vernunft: das Schöne soll nicht bloßes Leben und nicht bloße Gestalt, sondern lebende Gestalt, d. i. Schönheit sein, indem sie ja dem Menschen das doppelte Gesetz der absoluten Formalität und der absoluten Realität diktiert. Mithin tut sie auch den Ausspruch: der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen.

Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz, der in diesem Augenblicke vielleicht paradox erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen sein werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigern Lebenskunst tragen. Aber dieser Satz ist auch nur in der Wissenschaft unerwartet; längst schon lebte und wirkte er in der Kunst und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmsten Meister; nur daß sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit desselben geleitet, ließen sie sowohl den Ernst und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Lust, die das leere Angesicht glättet, aus der Stirne der seligen Götter verschwinden, gaben die ewig Zufriedenen von den Fesseln jedes

---

*) Wenn man (um bei der neuern Welt stehen zu bleiben) die Wettrennen in London, die Stiergefechte in Madrid, die Spectacles in dem ehemaligen Paris, die Gondelrennen in Venedig, die Tierhatzen in Wien und das frohe schöne Leben des Corso in Rom gegen einander hält, so kann es nicht schwer sein, den Geschmack dieser verschiedenen Völker gegen einander zu nüancieren. Indessen zeigt sich unter den Volksspielen in diesen verschiedenen Ländern weit weniger Einförmigkeit als unter den Spielen der feineren Welt in eben diesen Ländern, welches leicht zu erklären ist.

Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei und machten den Müßiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Lose des Götterstandes: ein bloß menschlicherer Name für das freieste und erhabenste Sein. Sowohl der materielle Zwang der Naturgesetze als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihrem höhern Begriff von Notwendigkeit, der beide Welten zugleich umfaßte, und aus der Einheit jener beiden Notwendigkeiten ging ihnen erst die wahre Freiheit hervor. Beseelt von diesem Geiste, löschten sie aus den Gesichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus, oder besser, sie machten beide unkenntlich, weil sie beide in dem innigsten Bund zu verknüpfen wußten. Es ist weder Anmut, noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovisi zu uns spricht; es ist keines von beiden, weil es beides zugleich ist. Indem der weibliche Gott unsre Anbetung heischt, entzündet das gottgleiche Weib unsre Liebe; aber indem wir uns der himmlischen Holdseligkeit aufgelöst hingeben, schreckt die himmlische Selbstgenügsamkeit uns zurück. In sich selbst ruhet und wohnt die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, und als wenn sie jenseits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstand; da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch jenes unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch dieses in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat.

Sechzehnter Brief.

Aus der Wechselwirkung zwei entgegengesetzter Triebe und aus der Verbindung zwei entgegengesetzter Prinzipien haben wir das Schöne hervorgehen sehen, dessen höchstes Ideal also in dem möglichstvollkommensten Bunde und

Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu suchen sein. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Übergewicht des einen Elements über das andere übrig bleiben, und das Höchste, was die Erfahrung leistet, wird in einer Schwankung zwischen beiden Prinzipien bestehen, wo bald die Realität, bald die Form überwiegend ist. Die Schönheit in der Idee ist also ewig nur eine unteilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine doppelte sein, weil bei einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art, nämlich diesseits und jenseits, kann übertreten werden.

Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läßt es sich aus dem Zusammenhange des Bisherigen mit strenger Notwendigkeit folgern, daß von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sei: eine auflösende, um sowohl den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten; eine anspannende, um beide in ihrer Kraft zu erhalten. Diese beiden Wirkungsarten der Schönheit sollen aber, der Idee nach, schlechterdings nur eine einzige sein. Sie soll auflösen, dadurch daß sie beide Naturen gleichförmig anspannt, und soll anspannen, dadurch daß sie beide Naturen gleichförmig auflöst. Dieses folgt schon aus dem Begriff einer Wechselwirkung, vermöge dessen beide Teile einander zugleich notwendig bedingen und durch einander bedingt werden, und deren reinstes Produkt die Schönheit ist. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beispiel einer so vollkommenen Wechselwirkung dar, sondern hier wird jederzeit, mehr oder weniger, das Übergewicht einen Mangel und der Mangel ein Übergewicht begründen. Was also in dem Ideal-Schönen nur in der Vorstellung unterschieden *wird*, das *ist* in dem Schönen der Erfahrung der Existenz nach verschieden. Das Ideal-Schöne, obgleich unteilbar und einfach, zeigt in verschiedener Beziehung sowohl eine schmelzende als energische

Eigenschaft; in der Erfahrung gibt es eine schmelzende und energische Schönheit. So ist es, und so wird es in allen den Fällen sein, wo das Absolute in die Schranken der Zeit gesetzt ist und Ideen der Vernunft in der Menschheit realisiert werden sollen. So denkt der reflektierende Mensch sich die Tugend, die Wahrheit, die Glückseligkeit; aber der handelnde Mensch wird bloß Tugenden üben, bloß Wahrheiten fassen, bloß glückselige Tage genießen. Diese auf jene zurückzuführen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntnis, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen.

Die energische Schönheit kann den Menschen ebenso wenig vor einem gewissen Überrest von Wildheit und Härte bewahren, als ihn die schmelzende vor einem gewissen Grade der Weichlichkeit und Entnervung schützt. Denn da die Wirkung der erstern ist, das Gemüt sowohl im Physischen als Moralischen anzuspannen und seine Schnellkraft zu vermehren, so geschieht es nur gar zu leicht, daß der Widerstand des Temperaments und Charakters die Empfänglichkeit für Eindrücke mindert, daß auch die zärtere Humanität eine Unterdrückung erfährt, die nur die rohe Natur treffen sollte, und daß die rohe Natur an einem Kraftgewinn teilnimmt, der nur der freien Person gelten sollte; daher findet man in den Zeitaltern der Kraft und der Fülle das wahrhaft Große der Vorstellung mit dem Gigantesken und Abenteuerlichen, und das Erhabene der Gesinnung mit den schauderhaftesten Ausbrüchen der Leidenschaft gepaart; daher wird man in den Zeitaltern der Regel und der Form die Natur ebenso oft unterdrückt als beherrscht, ebenso oft beleidigt als übertroffen finden. Und weil die Wirkung der schmelzenden Schönheit ist, das Gemüt im Moralischen wie im Physischen aufzulösen, so begegnet es ebenso leicht, daß mit der Gewalt der Begierden auch die Energie der Gefühle erstickt wird und daß auch der Cha-

rakter einen Kraftverlust teilt, der nur die Leidenschaft treffen sollte: daher wird man in den sogenannten verfeinerten Weltaltern Weichheit nicht selten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Korrektheit in Leerheit, Liberalität in Willkürlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten und die verächtlichste Karikatur zunächst an die herrlichste Menschlichkeit grenzen sehen. Für den Menschen unter dem Zwange entweder der Materie oder der Formen ist also die schmelzende Schönheit Bedürfnis; denn von Größe und Kraft ist er längst gerührt, ehe er für Harmonie und Grazie anfängt empfindlich zu werden. Für den Menschen unter der Indulgenz des Geschmacks ist die energische Schönheit Bedürfnis; denn nur allzugern verscherzt er im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.

Und nunmehr, glaube ich, wird jener Widerspruch erklärt und beantwortet sein, den man in den Urteilen der Menschen über den Einfluß des Schönen und in Würdigung der ästhetischen Kultur anzutreffen pflegt. Er ist erklärt, dieser Widerspruch, sobald man sich erinnert, daß es in der Erfahrung eine zweifache Schönheit gibt und daß beide Teile von der ganzen Gattung behaupten, was jeder nur von einer besondern Art derselben zu beweisen im stande ist. Er ist gehoben, dieser Widerspruch, sobald man das doppelte Bedürfnis der Menschheit unterscheidet, dem jene doppelte Schönheit entspricht. Beide Teile werden also wahrscheinlich Recht behalten, wenn sie nur erst mit einander verständigt sind, welche Art der Schönheit und welche Form der Menschheit sie in Gedanken haben.

Ich werde daher im Fortgange meiner Untersuchungen den Weg, den die Natur in ästhetischer Hinsicht mit dem Menschen einschlägt, auch zu dem meinigen machen und mich von den Arten der Schönheit zu dem Gattungsbegriff derselben erheben. Ich werde die Wirkungen der schmelzenden Schönheit an dem angespannten Menschen und die Wirkungen der energischen an dem abgespannten

prüfen, um zuletzt beide entgegengesetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöschen, so wie jene zwei entgegengesetzten Formen der Menschheit in der Einheit des Ideal-Menschen untergehn.

Siebenzehnter Brief.

So lange es bloß darauf ankam, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der menschlichen Natur überhaupt abzuleiten, durften wir uns an keine andere Schranken der letztern erinnern, als die unmittelbar in dem Wesen derselben gegründet und von dem Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich sind. Unbekümmert um die zufälligen Einschränkungen, die sie in der wirklichen Erscheinung erleiden möchte, schöpften wir den Begriff derselben unmittelbar aus der Vernunft, als der Quelle aller Notwendigkeit, und mit dem Ideale der Menschheit war zugleich auch das Ideal der Schönheit gegeben.

Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen anzutreffen, die nicht ursprünglich aus seinem bloßen Begriff, sondern aus äußern Umständen und aus einem zufälligen Gebrauch seiner Freiheit fließen. Auf wie vielfache Weise aber auch die Idee der Menschheit in ihm eingeschränkt sein mag, so lehret uns schon der bloße Inhalt derselben, daß im ganzen nur zwei entgegengesetzte Abweichungen von derselben statthaben können. Liegt nämlich seine Vollkommenheit in der übereinstimmenden Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte, so kann er diese Vollkommenheit nur entweder durch einen Mangel an Übereinstimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen. Ehe wir also noch die Zeugnisse der Erfahrung darüber abgehört haben, sind wir schon im voraus durch bloße Vernunft gewiß, daß wir den wirklichen, folglich beschränkten Menschen entweder in einem Zu-

stande der Anspannung oder in einem Zustande der Abspannung finden werden, je nachdem entweder die einseitige Tätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie seines Wesens stört oder die Einheit seiner Natur sich auf die gleichförmige Erschlaffung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet. Beide entgegengesetzte Schranken werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wieder herstellt und auf diese Art, ihrer Natur gemäß, den eingeschränkten Zustand auf einen absoluten zurückführt und den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht.

Sie verleugnet also in der Wirklichkeit auf keine Weise den Begriff, den wir in der Spekulation von ihr faßten; nur daß sie hier ungleich weniger freie Hand hat als dort, wo wir sie auf den reinen Begriff der Menschheit anwenden durften. An dem Menschen, wie die Erfahrung ihn aufstellt, findet sie einen schon verdorbenen und widerstrebenden Stoff, der ihr gerade so viel von ihrer *idealen* Vollkommenheit raubt, als er von seiner *individualen* Beschaffenheit einmischt. Sie wird daher in der Wirklichkeit überall nur als eine besondere und eingeschränkte Spezies, nie als reine Gattung sich zeigen; sie wird in angespannten Gemütern von ihrer Freiheit und Mannigfaltigkeit, sie wird in abgespannten von ihrer belebenden Kraft ablegen; uns aber, die wir nunmehr mit ihrem wahren Charakter vertrauter geworden sind, wird diese widersprechende Erscheinung nicht irre machen. Weit entfernt, mit dem großen Haufen der Beurteiler aus einzelnen Erfahrungen ihren Begriff zu bestimmen und *sie* für die Mängel verantwortlich zu machen, die der Mensch unter ihrem Einflusse zeigt, wissen wir vielmehr, daß es der Mensch ist, der die Unvollkommenheiten seines Individuums auf sie überträgt, der durch seine subjektive Begrenzung ihrer Vollendung unaufhörlich im Wege steht und ihr absolutes Ideal auf zwei eingeschränkte Formen der Erscheinung herabsetzt.

Die schmelzende Schönheit, wurde behauptet, sei für

ein angespanntes Gemüt, und für ein abgespanntes die energische. Angespannt aber nenne ich den Menschen sowohl, wenn er sich unter dem Zwange von Empfindungen, als wenn er sich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausschließende Herrschaft eines seiner beiden Grundtriebe ist für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt; und Freiheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beiden Naturen. Der von Gefühlen einseitig beherrschte oder sinnlich angespannte Mensch wird also aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Form; der von Gesetzen einseitig beherrschte oder geistig angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Materie. Die schmelzende Schönheit, um dieser doppelten Aufgabe ein Genüge zu tun, wird sich also unter zwei verschiednen Gestalten zeigen. Sie wird erstlich als ruhige Form das wilde Leben besänftigen und von Empfindungen zu Gedanken den Übergang bahnen; sie wird zweitens als lebendes Bild die abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen. Den ersten Dienst leistet sie dem Naturmenschen, den zweiten dem künstlichen Menschen. Aber weil sie in beiden Fällen über ihren Stoff nicht ganz frei gebietet, sondern von demjenigen abhängt, den ihr entweder die formlose Natur oder die naturwidrige Kunst darbietet, so wird sie in beiden Fällen noch Spuren ihres Ursprunges tragen und dort mehr in das materielle Leben, hier mehr in die bloße abgezogene Form sich verlieren.

Um uns einen Begriff davon machen zu können, wie die Schönheit ein Mittel werden kann, jene doppelte Anspannung zu heben, müssen wir den Ursprung derselben in dem menschlichen Gemüt zu erforschen suchen. Entschließen Sie sich also noch zu einem kurzen Aufenthalt im Gebiete der Spekulation, um es alsdann auf immer zu verlassen und mit desto sichererm Schritt auf dem Feld der Erfahrung fortzuschreiten.

Achtzehnter Brief.

Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt und der Sinnenwelt wiedergegeben.

5 Aus diesem scheint zu folgen, daß es zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Tätigkeit einen mittleren Zustand geben müsse, und daß uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetze. Diesen Begriff bildet sich auch wirklich der größte Teil der Menschen 10 von der Schönheit, sobald er angefangen hat, über ihre Wirkungen zu reflektieren, und alle Erfahrungen weisen darauf hin. Auf der andern Seite aber ist nichts ungereimter und widersprechender als ein solcher Begriff, da der Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden 15 und Tätigkeit, zwischen Empfinden und Denken unendlich ist und schlechterdings durch nichts kann vermittelt werden. Wie heben wir nun diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch gibt es 20 schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden. Jenes ist durch Erfahrung, dieses ist unmittelbar durch Vernunft gewiß.

Dies ist der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt 25 es uns, dieses Problem befriedigend aufzulösen, so haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Ästhetik führt.

Es kommt aber hiebei auf zwei höchst verschiedene Operationen an, welche bei dieser Untersuchung einander 30 notwendig unterstützen müssen. Die Schönheit, heißt es, verknüpft zwei Zustände mit einander, *die einander entgegengesetzt sind* und niemals Eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und 35 Strengigkeit auffassen und anerkennen, so daß beide Zustände sich auf das bestimmteste scheiden; sonst vermischen

wir, aber vereinigen nicht. Zweitens heißt es: jene zwei entgegengesetzten Zustände *verbindet* die Schönheit und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beide Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweites Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, daß beide Zustände in einem Dritten gänzlich verschwinden und keine Spur der Teilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philosophischen Welt über den Begriff der Schönheit geherrscht haben und zum Teil noch heutzutag herrschen, haben keinen andern Ursprung, als daß man die Untersuchung entweder nicht von einer gehörig strengen Unterscheidung anfing oder sie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte. Diejenigen unter den Philosophen, welche sich bei der Reflexion über diesen Gegenstand der Leitung ihres Gefühls blindlings anvertrauen, können von der Schönheit keinen *Begriff* erlangen, weil sie in dem Total des sinnlichen Eindrucks nichts Einzelnes unterscheiden. Die andern, welche den Verstand ausschließend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der *Schönheit* erlangen, weil sie in dem Total derselben nie etwas anders als die Teile sehen und Geist und Materie auch in ihrer vollkommensten Einheit ihnen ewig geschieden bleiben. Die ersten fürchten, die Schönheit *dynamisch*, d. h. als wirkende Kraft aufzuheben, wenn sie trennen sollen, was im Gefühl doch verbunden ist; die andern fürchten, die Schönheit *logisch*, d. h. als Begriff aufzuheben, wenn sie zusammenfassen sollen, was im Verstand doch geschieden ist. Jene wollen die Schönheit auch ebenso denken, wie sie wirkt; diese wollen sie ebenso wirken lassen, wie sie gedacht wird. Beide müssen also die Wahrheit verfehlen: jene, weil sie es mit ihrem eingeschränkten Denkvermögen der unendlichen Natur nachtun; diese, weil sie die unendliche Natur nach ihren Denkgesetzen einschränken wollen. Die ersten fürchten, durch

eine zu strenge Zergliederung der Schönheit von ihrer Freiheit zu rauben; die andern fürchten, durch eine zu kühne Vereinigung die Bestimmtheit ihres Begriffs zu zerstören. Jene bedenken aber nicht, daß die Freiheit, in welche sie mit allem Recht das Wesen der Schönheit setzen, nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkürlichkeit, sondern höchste innere Notwendigkeit ist; diese bedenken nicht, daß die Bestimmtheit, welche sie mit gleichem Recht von der Schönheit fordern, nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller besteht, daß sie also nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit ist. Wir werden die Klippen vermeiden, an welchen beide gescheitert sind, wenn wir von den zwei Elementen beginnen, in welche die Schönheit sich vor dem Verstande teilt, aber uns alsdann auch zu der reinen ästhetischen Einheit erheben, durch die sie auf die Empfindung wirkt und in welcher jene beiden Zustände gänzlich verschwinden*).

---

*) Einem aufmerksamen Leser wird sich bei der hier angestellten Vergleichung die Bemerkung dargeboten haben, daß die sensualen Ästhetiker, welche das Zeugnis der Empfindung mehr als das Raisonnement gelten lassen, sich der Tat nach weit weniger von der Wahrheit entfernen als ihre Gegner, obgleich sie der Einsicht nach es nicht mit diesen aufnehmen können; und dieses Verhältnis findet man überall zwischen der Natur und der Wissenschaft. Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe, dem Resultat nach, die gemeine Empfindung gegen sich hat; mit demselben Rechte aber kann man es für verdächtig halten, wenn es, der Form und Methode nach, die gemeine Empfindung auf seiner Seite hat. Mit dem letztern mag sich ein jeder Schriftsteller trösten, der eine philosophische Deduktion nicht, wie manche Leser zu erwarten scheinen, wie eine Unterhaltung am Kaminfeuer vortragen kann. Mit

Neunzehnter Brief.

Es lassen sich in dem Menschen überhaupt zwei verschiedene Zustände der passiven und aktiven Bestimmbarkeit und ebenso viele Zustände der passiven und aktiven Bestimmung unterscheiden. Die Erklärung dieses Satzes führt uns am kürzesten zum Ziel.

Der Zustand des menschlichen Geistes *vor* aller Bestimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, ist eine Bestimmbarkeit ohne Grenzen. Das Endlose des Raumes und der Zeit ist seiner Einbildungskraft zu freiem Gebrauch hingegeben, und weil, der Voraussetzung nach, in diesem weiten Reiche des Möglichen nichts gesetzt, folglich auch noch nichts ausgeschlossen ist, so kann man diesen Zustand der Bestimmungslosigkeit eine *leere Unendlichkeit* nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechseln ist.

Jetzt soll sein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen soll eine einzelne Wirklichkeit erhalten. Eine Vorstellung soll in ihm entstehen. Was in dem vorhergegangenen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit nichts als ein leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft, das bekommt einen Inhalt; zugleich aber erhält es, als wirkende Kraft, eine Grenze, da es, als bloßes Vermögen, unbegrenzt war. Realität ist also da, aber die Unendlichkeit ist verloren. Um eine Gestalt im Raum zu beschreiben, müssen wir den endlosen Raum *begrenzen*; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzustellen, müssen wir das Zeitganze *teilen*. Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch *Negation* oder Ausschließung zur *Position* oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unsrer freien Bestimmbarkeit zur Bestimmung.

---

dem erstern mag man jeden zum Stillschweigen bringen, der auf Kosten des Menschenverstandes neue Systeme gründen will.

Aber aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen wird, wenn nicht durch eine absolute Tathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung würde; diese Handlung des Gemüts heißt urteilen oder denken, und das Resultat derselben der Gedanke.

Ehe wir im Raum einen Ort bestimmen, gibt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den absoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort bestimmen. Ebenso mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, gibt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorstellung des Augenblicks haben. Wir gelangen also freilich nur durch den Teil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Teil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.

Wenn nun also von dem Schönen behauptet wird, daß es dem Menschen einen Übergang vom Empfinden zum Denken bahne, so ist dies keineswegs so zu verstehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Tätigkeit trennt; diese Kluft ist unendlich, und ohne Dazwischenkunft eines neuen und selbständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Notwendiges werden. Der Gedanke ist die unmittelbare Handlung dieses absoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaßt werden muß, sich zu äußern, in seiner Äußerung selbst aber so wenig von der Sinnlichkeit abhängt, daß es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieselbe verkündiget. Die Selbständigkeit, mit der es handelt, schließt jede fremde Einwirkung aus; und nicht insofern sie beim Denken hilft (welches einen offenbaren Widerspruch enthält), bloß insofern sie den Denkkräften Freiheit verschafft, ihren

eigenen Gesetzen gemäß sich zu äußern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menschen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Gesetzen, von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen. 5

Dies aber setzt voraus, daß die Freiheit der Denkkräfte gehemmt werden könne, welches mit dem Begriff eines selbständigen Vermögens zu streiten scheint. Ein Vermögen nämlich, welches von außen nichts als den Stoff seines Wirkens empfängt, kann nur durch Entziehung 10 des Stoffes, also nur negativ an seinem Wirken gehindert werden, und es heißt die Natur eines Geistes verkennen, wenn man den sinnlichen Passionen eine Macht beilegt, die Freiheit des Gemüts positiv unterdrücken zu können. Zwar stellt die Erfahrung Beispiele in Menge auf, wo 15 die Vernunftkräfte in demselben Maß unterdrückt erscheinen, als die sinnlichen Kräfte feuriger wirken; aber anstatt jene Geistesschwäche von der Stärke des Affekts abzuleiten, muß man vielmehr diese überwiegende Stärke des Affekts durch jene Schwäche des Geistes erklären; 20 denn die Sinne können nicht anders eine Macht gegen den Menschen vorstellen, als insofern der Geist frei unterlassen hat, sich als eine solche zu beweisen.

Indem ich aber durch diese Erklärung einem Einwurfe zu begegnen suche, habe ich mich, wie es scheint, 25 in einen andern verwickelt und die Selbständigkeit des Gemüts nur auf Kosten seiner Einheit gerettet. Denn wie kann das Gemüt aus sich selbst zugleich Gründe der Nichttätigkeit und der Tätigkeit nehmen, wenn es nicht selbst geteilt, wenn es nicht sich selbst entgegen- 30 gesetzt ist?

Hier müssen wir uns nun erinnern, daß wir den endlichen, nicht den unendlichen Geist vor uns haben. Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als durch Leiden tätig wird, nur durch Schranken zum Abso- 35 luten gelangt, nur, insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein solcher Geist wird also mit dem Triebe nach Form oder nach dem Absoluten einen Trieb nach

Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen sind, ohne welche er den ersten Trieb weder haben noch befriedigen könnte. Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, aber nicht den Transzendentalphilosophen in Verlegenheit setzen kann. Dieser gibt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung ebenso wenig ohne jene Entgegensetzung im Gemüte als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beide Begriffe mit vollkommner Befugnis als gleich notwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Diese Inwohnung zweier Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloß für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen.

Jeder dieser beiden Grundtriebe strebt, sobald er zur Entwicklung gekommen, seiner Natur nach und notwendig nach Befriedigung; aber eben darum, weil beide notwendig und beide doch nach entgegengesetzten Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden. Der Wille ist es also, der sich gegen beide Triebe als eine Macht (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beiden kann sich für sich selbst als eine Macht gegen den andern verhalten. Durch den positivsten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewalttätige nicht von Unrecht abgehalten, und durch die lebhafteste Versuchung zum Genuß

der Starkmütige nicht zum Bruch seiner Grundsätze gebracht. Es gibt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewußtseins, kann die innere Freiheit aufheben.

Eine Notwendigkeit *außer uns* bestimmt unsern Zustand, unser Dasein in der Zeit vermittelst der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkürlich, und so, wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden. Ebenso eröffnet eine Notwendigkeit *in uns* unsre Persönlichkeit, auf Veranlassung jener Sinnenempfindung und durch Entgegensetzung gegen dieselbe; denn das Selbstbewußtsein kann von dem Willen, der es voraussetzt, nicht abhangen. Diese ursprüngliche Verkündigung der Persönlichkeit ist nicht unser Verdienst, und der Mangel derselben nicht unser Fehler. Nur von demjenigen, der sich bewußt ist, wird Vernunft, das heißt absolute Konsequenz und Universalität des Bewußtseins gefordert; vorher ist er nicht Mensch, und kein Akt der Menschheit kann von ihm erwartet werden. So wenig nun der *Metaphysiker* sich die Schranken erklären kann, die der freie und selbständige Geist durch die Empfindung erleidet, so wenig begreift der *Physiker* die Unendlichkeit, die sich auf Veranlassung dieser Schranken in der Persönlichkeit offenbart. Weder Abstraktion noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unsre Begriffe von Allgemeinheit und Notwendigkeit fließen; ihre frühe Erscheinung in der Zeit entzieht sie dem Beobachter und ihr übersinnlicher Ursprung dem metaphysischen Forscher. Aber genug, das Selbstbewußtsein ist da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit desselben ist das Gesetz der Einheit für alles, was *für* den Menschen ist, und für alles, was *durch* ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt. Unentfliehbar, unverfälschbar, unbegreiflich stellen die Begriffe von Wahrheit und Recht schon im Alter der Sinnlichkeit sich dar, und ohne daß man zu sagen wüßte, woher und wie es entstand, bemerkt man das Ewige in der Zeit und das Notwendige im

Gefolge des Zufalls. So entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein, völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt.

5 Sind aber beide wirklich, und hat der Mensch, vermittelst der Empfindung, die Erfahrung einer bestimmten Existenz, hat er durch das Selbstbewußtsein die Erfahrung seiner absoluten Existenz gemacht, so werden mit ihren Gegenständen auch seine beiden Grundtriebe rege. Der 10 sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit), und jetzt erst, nachdem beide zum Dasein gekommen, ist seine Menschheit aufgebaut. Bis dies ge- 15 schehen ist, erfolgt alles in ihm nach dem Gesetz der Notwendigkeit; jetzt aber verläßt ihn die Hand der Natur, und es ist seine Sache, die Menschheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nämlich zwei entgegengesetzte Grundtriebe in ihm tätig sind, 20 so verlieren beide ihre Nötigung, und die Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten gibt der Freiheit den Ursprung*).

---

*) Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, so oft hier von Freiheit die Rede ist, nicht diejenige gemeint 25 ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, notwendig zukommt und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch, daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersten Art; dadurch, 30 daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erstern erklären.

Zwanzigster Brief.

Daß auf die Freiheit nicht gewirkt werden könne, ergibt sich schon aus ihrem bloßen Begriff; daß aber die Freiheit selbst eine Wirkung der Natur (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen), kein Werk des Menschen sei, daß sie also auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich notwendig aus dem vorigen. Sie nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch vollständig ist und seine beiden Grundtriebe sich entwickelt haben; sie muß also fehlen, so lang' er unvollständig und einer von beiden Trieben ausgeschlossen ist, und muß durch alles das, was ihm seine Vollständigkeit zurückgibt, wieder hergestellt werden können.

Nun läßt sich wirklich, sowohl in der ganzen Gattung als in dem einzelnen Menschen, ein Moment aufzeigen, in welchem der Mensch noch nicht vollständig und einer von beiden Trieben ausschließend in ihm tätig ist. Wir wissen, daß er anfängt mit bloßem Leben, um zu endigen mit Form, daß er früher Individuum als Person ist, daß er von den Schranken aus zur Unendlichkeit geht. Der sinnliche Trieb kommt also früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtsein vorhergeht, und in dieser Priorität des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.

Denn es gibt nun einen Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Notwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht ist, weil der Mensch noch nicht angefangen; denn in dem Menschen selbst kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zustand des Denkens, zu welchem der Mensch jetzt übergehen soll, soll gerade umgekehrt die Vernunft eine Macht sein, und eine logische oder moralische Notwendigkeit soll an die Stelle jener physischen treten. Jene Macht der Empfindung muß also vernichtet werden, ehe das Gesetz dazu

erhoben werden kann. Es ist also nicht damit getan, daß etwas anfange, was noch nicht war; es muß zuvor etwas aufhören, welches war. Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß einen Schritt zurücktun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muß also, um Leiden mit Selbsttätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin muß er auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Eindruck machte. Jener Zustand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit und eine gleich unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustand etwas Positives erfolgen soll. Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muß also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf; zugleich aber muß sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit stattfinden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich ist, daß man ihr eine andere entgegensetzt. Die Schalen einer Wage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten.

Das Gemüt geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* tätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen, und wenn man den Zustand sinn-

licher Bestimmung den physischen, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muß man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den ästhetischen heißen*).

*) Für Leser, denen die reine Bedeutung dieses durch Unwissenheit so sehr gemißbrauchten Wortes nicht ganz geläufig ist, mag folgendes zur Erklärung dienen. Alle Dinge, die irgend in der Erscheinung vorkommen können, lassen sich unter vier verschiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Dasein und Wohlsein) beziehen: das ist ihre physische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen und uns eine Erkenntnis verschaffen: das ist ihre logische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden: das ist ihre moralische Beschaffenheit. Oder endlich, sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu sein: das ist ihre ästhetische Beschaffenheit. Ein Mensch kann uns durch seine Dienstfertigkeit angenehm sein; er kann uns durch seine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch seinen Charakter Achtung einflößen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von diesem allen, und ohne daß wir bei seiner Beurteilung weder auf irgend ein Gesetz, noch auf irgend einen Zweck Rücksicht nehmen, in der bloßen Betrachtung und durch seine bloße Erscheinungsart gefallen. In dieser letztern Qualität beurteilen wir ihn ästhetisch. So gibt es eine Erziehung zur Gesundheit, eine Erziehung zur Einsicht, eine Erziehung zur Sittlichkeit, eine Erziehung zum Geschmack und zur Schönheit. Diese letztere hat zur Absicht, das Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden. Weil man indessen, von einem falschen Geschmack verführt und durch ein falsches Raisonnement noch mehr in diesem Irrtum befestigt, den Begriff des Willkürlichen in den Begriff des Ästhetischen gerne mit aufnimmt, so merke ich hier zum Überfluß noch an (obgleich diese Briefe über ästhetische Erziehung fast mit nichts anderm umgehen, als jenen Irrtum zu widerlegen), daß das Gemüt im ästhetischen Zustande zwar frei und im höchsten Grade frei von allem Zwang, aber keineswegs frei

Einundzwanzigster Brief.

Es gibt, wie ich am Anfange des vorigen Briefs bemerkte, einen doppelten Zustand der Bestimmbarkeit und einen doppelten Zustand der Bestimmung. Jetzt kann ich diesen Satz deutlich machen.

5 Das Gemüt ist bestimmbar, bloß insofern es überhaupt nicht bestimmt ist; es ist aber auch bestimmbar, insofern es nicht ausschließend bestimmt, d. h. bei seiner Bestimmung nicht beschränkt ist. Jenes ist bloße Bestimmungslosigkeit (es ist ohne Schranken, weil es ohne 10 Realität ist); dieses ist die ästhetische Bestimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt).

Das Gemüt ist bestimmt, insofern es überhaupt nur beschränkt ist; es ist aber auch bestimmt, insofern es sich selbst aus eigenem absoluten Vermögen beschränkt. 15 In dem ersten Falle befindet es sich, wenn es empfindet; in dem zweiten, wenn es denkt. Was also das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarkeit; jenes ist Beschränkung aus innrer unendlicher Kraft, diese ist eine 20 Negation aus innrer unendlicher Fülle. So wie Empfinden und Denken einander in dem einzigen Punkt berühren, daß in beiden Zuständen das Gemüt determiniert, daß der Mensch ausschließungsweise etwas — entweder Individuum oder Person — ist, sonst aber sich ins Unend- 25 liche von einander entfernen: gerade so trifft die ästhetische Bestimmbarkeit mit der bloßen Bestimmungslosigkeit in dem einzigen Punkt überein, daß beide jedes bestimmte Dasein ausschließen, indem sie in allen übrigen Punkten wie nichts und alles, mithin unendlich verschieden sind.

---

30 von Gesetzen handelt und daß diese ästhetische Freiheit sich von der logischen Notwendigkeit beim Denken und von der moralischen Notwendigkeit beim Wollen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüt dabei verfährt, nicht vorgestellt werden und, weil sie keinen Wider- 35 stand finden, nicht als Nötigung erscheinen.

Wenn also die letztere, die Bestimmungslosigkeit aus Mangel, als eine *leere Unendlichkeit* vorgestellt wurde, so muß die ästhetische Bestimmungsfreiheit, welche das reale Gegenstück derselben ist, als eine *erfüllte Unendlichkeit* betrachtet werden; eine Vorstellung, welche mit demjenigen, was die vorhergehenden Untersuchungen lehren, aufs genaueste zusammentrifft.

In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also *Null*, insofern man auf ein einzelnes Resultat, nicht auf das ganze Vermögen achtet und den Mangel jeder besondern Determination in ihm in Betrachtung zieht. Daher muß man denjenigen vollkommen Recht geben, welche das Schöne und die Stimmung, in die es unser Gemüt versetzt, in Rücksicht auf *Erkenntnis* und *Gesinnung* für völlig indifferent und unfruchtbar erklären. Sie haben vollkommen Recht, denn die Schönheit gibt schlechterdings kein einzelnes Resultat weder für den Verstand noch für den Willen, sie führt keinen einzelnen, weder intellektuellen noch moralischen Zweck aus, sie findet keine einzige Wahrheit, hilft uns keine einzige Pflicht erfüllen und ist, mit einem Worte, gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die ästhetische Kultur bleibt also der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr *von Natur wegen* möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will — daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist.

Eben dadurch aber ist etwas Unendliches erreicht. Denn sobald wir uns erinnern, daß ihm durch die einseitige Nötigung der Natur beim Empfinden und durch die ausschließende Gesetzgebung der Vernunft beim Denken gerade diese Freiheit entzogen wurde, so müssen wir das Vermögen, welches ihm in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird, als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Freilich

besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommen kann; aber der Tat nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu 5 einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden*).

Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweite 10 Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht und es im übrigen unserm freien Willen anheimstellt, inwieweit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unsrer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts 15 weiter als das Vermögen zur Menschheit erteilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt.

Zweiundzwanzigster Brief.

Wenn also die ästhetische Stimmung des Gemüts in einer Rücksicht als Null betrachtet werden muß, sobald

---

20 *) Zwar läßt die Schnelligkeit, mit welcher gewisse Charaktere von Empfindungen zu Gedanken und zu Entschließungen übergehen, die ästhetische Stimmung, welche sie in dieser Zeit notwendig durchlaufen müssen, kaum oder gar nicht bemerkbar werden. Solche Gemüter können den Zu- 25 stand der Bestimmungslosigkeit nicht lang' ertragen und dringen ungeduldig auf ein Resultat, welches sie in dem Zustand ästhetischer Unbegrenztheit nicht finden. Dahingegen breitet sich bei andern, welche ihren Genuß mehr in das Gefühl des ganzen Vermögens als einer einzelnen 30 Handlung desselben setzen, der ästhetische Zustand in eine weit größere Fläche aus. So sehr die ersten sich vor der Leerheit fürchten, so wenig können die letzten Beschränkung ertragen. Ich brauche kaum zu erinnern, daß die ersten fürs Detail und für subalterne Geschäfte, die letzten, voraus- 35 gesetzt daß sie mit diesem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu großen Rollen geboren sind.

man nämlich sein Augenmerk auf einzelne und bestimmte Wirkungen richtet, so ist sie in anderer Rücksicht wieder als ein Zustand der höchsten Realität anzusehen, insofern man dabei auf die Abwesenheit aller Schranken und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derselben gemeinschaftlich tätig sind. Man kann also denjenigen ebenso wenig Unrecht geben, die den ästhetischen Zustand für den fruchtbarsten in Rücksicht auf Erkenntnis und Moralität erklären. Sie haben vollkommen Recht; denn eine Gemütsstimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreift, muß notwendig auch jede einzelne Äußerung derselben, dem Vermögen nach, in sich schließen; eine Gemütsstimmung, welche von dem Ganzen der menschlichen Natur alle Schranken entfernt, muß diese notwendig auch von jeder einzelnen Äußerung derselben entfernen. Eben deswegen, weil sie keine einzelne Funktion der Menschheit ausschließend in Schutz nimmt, so ist sie einer jeden ohne Unterschied günstig, und sie begünstigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen ist. Alle andere Übungen geben dem Gemüt irgend ein besondres Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen; und unsre Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußrer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.

Was unsern Sinnen in der unmittelbaren Empfindung schmeichelt, das öffnet unser weiches und bewegliches Gemüt jedem Eindruck, aber macht uns auch in demselben Grad zur Anstrengung weniger tüchtig. Was unsre Denkkräfte anspannt und zu abgezogenen Begriffen einladet, das stärkt unsern Geist zu jeder Art des Wider-

standes, aber verhärtet ihn auch in demselben Verhältnis und raubt uns ebenso viel an Empfänglichkeit, als es uns zu einer größern Selbsttätigkeit verhilft. Eben deswegen führt auch das eine wie das andre zuletzt notwendig zur Erschöpfung, weil der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildsamen Stoffes entraten kann. Haben wir uns hingegen dem Genuß echter Schönheit dahingegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unsrer leidenden und tätigen Kräfte in gleichem Grad Meister, und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstrakten Denken und zur Anschauung wenden.

Diese hohe Gleichmütigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein echtes Kunstwerk entlassen soll, und es gibt keinen sicherern Probierstein der wahren ästhetischen Güte. Finden wir uns nach einem Genuß dieser Art zu irgend einer besondern Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise aufgelegt, zu einer andern hingegen ungeschickt und verdrossen, so dient dies zu einem untrüglichen Beweise, daß wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben; es sei nun, daß es an dem Gegenstand oder an unserer Empfindungsweise oder (wie fast immer der Fall ist) an beiden zugleich gelegen habe.

Da in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist (denn der Mensch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten), so kann die Vortrefflichkeit eines Kunstwerks bloß in seiner größern Annäherung zu jenem Ideale ästhetischer Reinigkeit bestehen, und bei aller Freiheit, zu der man es steigern mag, werden wir es doch immer in einer besondern Stimmung und mit einer eigentümlichen Richtung verlassen. Je allgemeiner nun die Stimmung und je weniger eingeschränkt die Richtung ist, welche unserm Gemüt durch eine bestimmte Gattung der Künste und durch ein bestimmtes Produkt aus derselben gegeben wird, desto edler ist jene Gattung und

desto vortrefflicher ein solches Produkt. Man kann dies mit Werken aus verschiedenen Künsten und mit verschiedenen Werken der nämlichen Kunst versuchen. Wir verlassen eine schöne Musik mit reger Empfindung, ein schönes Gedicht mit belebter Einbildungskraft, ein schönes Bildwerk und Gebäude mit aufgewecktem Verstand; wer uns aber unmittelbar nach einem hohen musikalischen Genuß zu abgezogenem Denken einladen, unmittelbar nach einem hohen poetischen Genuß in einem abgemessenen Geschäft des gemeinen Lebens gebrauchen, unmittelbar nach Betrachtung schöner Malereien und Bildhauerwerke unsre Einbildungskraft erhitzen und unser Gefühl überraschen wollte, der würde seine Zeit nicht gut wählen. Die Ursache ist, weil auch die geistreichste Musik durch ihre Materie noch immer in einer größern Affinität zu den Sinnen steht, als die wahre ästhetische Freiheit duldet; weil auch das glücklichste Gedicht von dem willkürlichen und zufälligen Spiele der Imagination, als seines Mediums, noch immer mehr partizipiert, als die innere Notwendigkeit des wahrhaft Schönen verstattet; weil auch das trefflichste Bildwerk, und dieses vielleicht am meisten, durch die Bestimmtheit seines Begriffs an die ernste Wissenschaft grenzt. Indessen verlieren sich diese besondren Affinitäten mit jedem höhern Grade, den ein Werk aus diesen drei Kunstgattungen erreicht, und es ist eine notwendige und natürliche Folge ihrer Vollendung, daß, ohne Verrückung ihrer objektiven Grenzen, die verschiedenen Künste in ihrer Wirkung auf das Gemüt einander immer ähnlicher werden. Die Musik in ihrer höchsten Veredlung muß Gestalt werden und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns wirken; die bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung muß Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren; die Poesie in ihrer vollkommensten Ausbildung muß uns, wie die Tonkunst, mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darin eben zeigt sich der vollkommene Stil in jeglicher Kunst, daß er die

spezifischen Schranken derselben zu entfernen weiß, ohne doch ihre spezifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigentümlichkeit ihr einen mehr allgemeinen Charakter erteilt.

Und nicht bloß die Schranken, welche der spezifische Charakter seiner Kunstgattung mit sich bringt, auch diejenigen, welche dem besondern Stoffe, den er bearbeitet, anhängig sind, muß der Künstler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles tun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfassend er auch sei, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freiheit zu erwarten. Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, *daß er den Stoff durch die Form vertilgt*; und je imposanter, anmaßender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit *seiner* Wirkung sich vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphierender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet. Das Gemüt des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frei und unverletzt bleiben, es muß aus dem Zauberkreise des Künstlers rein und vollkommen wie aus den Händen des Schöpfers gehn. Der frivolste Gegenstand muß so behandelt werden, daß wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demselben zu dem strengsten Ernste überzugehen. Der ernsteste Stoff muß so behandelt werden, daß wir die Fähigkeit behalten, ihn unmittelbar mit dem leichtesten Spiele zu vertauschen. Künste des Affekts, dergleichen die Tragödie ist, sind kein Einwurf: denn erstlich sind es keine ganz freien Künste, da sie unter der Dienstbarkeit eines besondern Zweckes (des Pathetischen) stehen, und dann wird wohl kein wahrer Kunstkenner leugnen, daß Werke, auch selbst aus dieser Klasse, um so vollkommener sind, je mehr sie auch im höchsten

Sturme des Affekts die Gemütsfreiheit schonen. Eine schöne Kunst der Leidenschaft gibt es; aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden (moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüt eine bestimmte Tendenz zu geben.

Nicht immer beweist es indessen eine Formlosigkeit in dem Werke, wenn es bloß durch seinen Inhalt Effekt macht; es kann ebenso oft von einem Mangel an Form in dem Beurteiler zeugen. Ist dieser entweder zu gespannt oder zu schlaff, ist er gewohnt, entweder bloß mit dem Verstand oder bloß mit den Sinnen aufzunehmen, so wird er sich auch bei dem glücklichsten Ganzen nur an die Teile und bei der schönsten Form nur an die Materie halten. Nur für das rohe Element empfänglich, muß er die ästhetische Organisation eines Werks erst zerstören, ehe er einen Genuß daran findet, und das Einzelne sorgfältig aufscharren, das der Meister mit unendlicher Kunst in der Harmonie des Ganzen verschwinden machte. Sein Interesse daran ist schlechterdings entweder moralisch oder physisch; nur gerade, was es sein soll, ästhetisch ist es nicht. Solche Leser genießen ein ernsthaftes und pathetisches Gedicht wie eine Predigt und ein naives oder scherzhaftes wie ein berauschendes Getränk; und waren sie geschmacklos genug, von einer Tragödie und Epopöe, wenn es auch eine Messiade wäre, Erbauung zu verlangen, so werden sie an einem anakreontischen oder katullischen Liede unfehlbar ein Ärgernis nehmen.

– – –

Dreiundzwanzigster Brief.

Ich nehme den Faden meiner Untersuchung wieder auf, den ich nur darum abgerissen habe, um von den

aufgestellten Sätzen die Anwendung auf die ausübende Kunst und auf die Beurteilung ihrer Werke zu machen.

Der Übergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem tätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit, und obgleich dieser Zustand an sich selbst weder für unsere Einsichten noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellektuellen und moralischen Wert ganz und gar problematisch läßt, so ist er doch die notwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.

Aber, möchten Sie mir einwenden, sollte diese Vermittlung durchaus unentbehrlich sein? Sollten Wahrheit und Pflicht nicht auch schon für sich allein und durch sich selbst bei dem sinnlichen Menschen Eingang finden können? Hierauf muß ich antworten: sie können nicht nur, sie sollen schlechterdings ihre bestimmende Kraft bloß sich selbst zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widersprechender sein, als wenn sie das Ansehen hätten, die entgegengesetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es ist ausdrücklich bewiesen worden, daß die Schönheit kein Resultat weder für den Verstand noch den Willen gebe, daß sie sich in kein Geschäft weder des Denkens noch des Entschließens mische, daß sie zu beiden bloß das Vermögen erteile, aber über den wirklichen Gebrauch dieses Vermögens durchaus nichts bestimme. Bei diesem fällt alle fremde Hilfe hinweg, und die reine logische Form, der Begriff, muß unmittelbar zu dem Verstand — die reine moralische Form, das Gesetz, unmittelbar zu dem Willen reden.

Aber daß sie dieses überhaupt nur könne — daß es überhaupt nur eine reine Form für den sinnlichen Menschen gebe, dies, behaupte ich, muß durch die ästhetische Stimmung des Gemüts erst möglich gemacht werden. Die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit

oder das sinnliche Dasein der Dinge von außen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt, und diese Selbsttätigkeit, diese Freiheit ist es ja eben, was wir bei dem sinnlichen Menschen vermissen. Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt und hat folglich keine freie Bestimmbarkeit mehr: diese verlorne Bestimmbarkeit muß er notwendig erst zurück erhalten, eh' er die leidende Bestimmung mit einer tätigen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert, die er hatte, oder indem er die aktive schon in sich enthält, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er bloß die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht und die Form nur an einem Stoffe realisiert werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und tätig bestimmt sein, das heißt, er wird ästhetisch werden müssen.

Durch die ästhetische Gemütsstimmung wird also die Selbsttätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen und der physische Mensch so weit veredelt, daß nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freiheit aus demselben bloß zu entwickeln braucht. Der Schritt von dem ästhetischen Zustand zu dem logischen und moralischen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) ist daher unendlich leichter, als der Schritt von dem physischen Zustande zu dem ästhetischen (von dem bloßen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Mensch durch seine bloße Freiheit vollbringen, da er sich bloß zu nehmen, und nicht zu geben, bloß seine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der ästhetisch gestimmte Mensch wird allgemein gültig urteilen und allgemein gültig handeln, sobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Tätigkeit in ihm eröffnet werden soll, muß die Natur ihm er-

leichtern, und sein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen selbst erst das Dasein gibt. Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als
5 wichtige Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man erst seine Natur verändern. Bei jenem braucht es oft nichts als die Aufforderung einer erhabenen Situation (die am unmittelbarsten auf das Willensvermögen wirkt), um ihn zum
10 Held und zum Weisen zu machen; diesen muß man erst unter einen andern Himmel versetzen.

Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, so weit
15 das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann. Soll der Mensch in jedem einzelnen Fall das Vermögen besitzen, sein Urteil und seinen Willen zum
20 Urteil der Gattung zu machen, soll er aus jedem beschränkten Dasein den Durchgang zu einem unendlichen finden, aus jedem abhängigen Zustand zur Selbständigkeit und Freiheit den Aufschwung nehmen können, so muß dafür gesorgt werden, daß er in keinem Momente
25 bloß Individuum sei und bloß dem Naturgesetz diene. Soll er fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so muß er sich schon innerhalb der erstern für die letztern geübt und schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen
30 Freiheit der Geister, d. i. nach Gesetzen der Schönheit, ausgeführt haben.

Und zwar kann er dieses, ohne dadurch im geringsten seinem physischen Zweck zu widersprechen. Die Anforderungen der Natur an ihn gehen bloß auf das, was
35 er wirkt, auf den Inhalt seines Handelns; über die Art, w i e er wirkt, über die Form desselben, ist durch die Naturzwecke nichts bestimmt. Die Anforderungen der Vernunft hingegen sind streng auf die Form seiner

Tätigkeit gerichtet. So notwendig es also für seine moralische Bestimmung ist, daß er rein moralisch sei, daß er eine absolute Selbsttätigkeit beweise, so gleichgültig ist es für seine physische Bestimmung, ob er rein physisch ist, ob er sich absolut leidend verhält. In Rücksicht auf diese letztere ist es also ganz in seine Willkür gestellt, ob er sie bloß als Sinnenwesen und als Naturkraft (als eine Kraft nämlich, welche nur wirkt, je nachdem sie erleidet), oder ob er sie zugleich als absolute Kraft, als Vernunftwesen ausführen will, und es dürfte wohl keine Frage sein, welches von beiden seiner Würde mehr entspricht. Vielmehr, so sehr es ihn erniedrigt und schändet, dasjenige aus sinnlichem Antriebe zu tun, wozu er sich aus reinen Motiven der Pflicht bestimmt haben sollte, so sehr ehrt und adelt es ihn, auch da nach Gesetzmäßigkeit, nach Harmonie, nach Unbeschränktheit zu streben, wo der gemeine Mensch nur sein erlaubtes Verlangen stillt*). Mit einem Wort: im Gebiete der Wahr-

---

*) Diese geistreiche und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit ist, wo man sie auch antrifft, das Kennzeichen einer e d e l n Seele. Edel ist überhaupt ein Gemüt zu nennen, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heißt jede Form, welche dem, was seiner Natur nach bloß d i e n t (bloßes Mittel ist), das Gepräge der Selbständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein; er muß alles andere um sich her, auch das Leblose in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung. Der vorherrschende Ausdruck des Verstandes in einem Gesicht, einem Kunstwerk u. dgl. kann daher niemals edel ausfallen, wie er denn auch niemals schön ist, weil er die Abhängigkeit (welche von der Zweckmäßigkeit nicht zu trennen ist) heraushebt, anstatt sie zu verbergen.

Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, daß man nie m e h r tun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen Recht, wenn er bloß die Beziehung meint, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bei Handlungen, welche sich

heit und Moralität darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben; aber im Bezirke der Glückseligkeit darf Form sein und darf der Spieltrieb gebieten.

Also hier schon, auf dem gleichgültigen Felde des physischen Lebens, muß der Mensch sein moralisches anfangen; noch in seinem Leiden muß er seine Selbsttätigkeit, noch innerhalb seiner sinnlichen Schranken seine

---

bloß auf einen Zweck beziehen, über diesen Zweck noch hinaus ins Übersinnliche gehen (welches hier nichts anders heißen kann als das Physische ästhetisch ausführen), heißt zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem diese nur vorschreiben kann, daß der Wille heilig sei, nicht daß auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es gibt also zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heißt edel. Eben deswegen aber, weil bei dem Edeln immer ein Überfluß wahrgenommen wird, indem dasjenige auch einen freien formalen Wert besitzt, was bloß einen materialen zu haben brauchte, oder mit dem innern Wert, den es haben soll, noch einen äußern, der ihm fehlen dürfte, vereinigt, so haben manche ästhetischen Überfluß mit einem moralischen verwechselt und, von der Erscheinung des Edeln verführt, eine Willkür und Zufälligkeit in die Moralität selbst hineingetragen, wodurch sie ganz würde aufgehoben werden.

Von einem edeln Betragen ist ein erhabenes zu unterscheiden. Das erste geht über die sittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht so das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten. Wir achten es aber nicht deswegen, weil es den Vernunftbegriff seines Objekts (des Moralgesetzes), sondern weil es den Erfahrungsbegriff seines Subjekts (unsre Kenntnisse menschlicher Willensgüte und Willensstärke) übertrifft; so schätzen wir umgekehrt ein edles Betragen nicht darum, weil es die Natur des Subjekts überschreitet, aus der es vielmehr völlig zwanglos hervorfließen muß, sondern weil es über die Natur seines Objekts (den physischen Zweck) hinaus in das Geisterreich schreitet. Dort, möchte man sagen, erstaunen wir über den Sieg, den der Gegenstand über den Menschen davonträgt; hier bewundern wir den Schwung, den der Mensch dem Gegenstande gibt.

Vernunftfreiheit beginnen. Schon seinen Neigungen muß er das Gesetz seines Willens auflegen; er muß, wenn Sie mir den Ausdruck verstatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze spielen, damit er es überhoben sei, auf dem heiligen Boden der Freiheit gegen diesen furchtbaren Feind zu fechten; er muß lernen *edler* begehren, damit er nicht nötig habe, *erhaben* zu wollen. Dieses wird geleistet durch ästhetische Kultur, welche alles das, worüber weder Naturgesetze die menschliche Willkür binden noch Vernunftgesetze, Gesetzen der Schönheit unterwirft und in der Form, die sie dem äußern Leben gibt, schon das innere eröffnet.

Vierundzwanzigster Brief.

Es lassen sich also drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Durch zufällige Ursachen, die entweder in dem Einfluß der äußern Dinge oder in der freien Willkür des Menschen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz übersprungen, und auch die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, kann weder durch die Natur noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.

Was ist der Mensch, ehe die Schönheit die freie Lust ihm entlockt und die ruhige Form das wilde Leben besänftigt? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urteilen, selbstsüchtig, ohne er selbst zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein, Sklave, ohne einer Regel zu dienen. In dieser Epoche ist ihm die Welt bloß Schicksal, noch nicht Gegenstand; alles hat nur

Existenz für ihn, insofern es ihm Existenz verschafft; was ihm weder gibt noch nimmt, ist ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeschnitten, wie er sich selbst in der Reihe der Wesen findet, steht jede Erscheinung vor 5 ihm da. Alles, was ist, ist ihm durch das Machtwort des Augenblicks; jede Veränderung ist ihm eine ganz frische Schöpfung, weil mit dem Notwendigen in ihm die Notwendigkeit außer ihm fehlt, welche die wechselnden Gestalten in ein Weltall zusammenbindet und, indem 10 das Individuum flieht, das Gesetz auf dem Schauplatze festhält. Umsonst läßt die Natur ihre reiche Mannigfaltigkeit an seinen Sinnen vorübergehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts als seine Beute, in ihrer Macht und Größe nichts als seinen Feind. Entweder 15 er stürzt auf die Gegenstände und will sie in sich reißen, in der Begierde; oder die Gegenstände dringen zerstörend auf ihn ein, und er stößt sie von sich, in der Verabscheuung. In beiden Fällen ist sein Verhältnis zur Sinnenwelt unmittelbare Berührung, und ewig von ihrem 20 Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfnis gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier.

Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen
25 Kraftvolles Mark ist sein .....
Gewisses Erbteil; doch es schmiedete
Der Gott um seine Stirn ein ehern Band,
Rat, Mäßigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er seinem scheuen düstern Blick.
30 Es wird zur Wut ihm jegliche Begier,
Und grenzenlos dringt seine Wut umher.

Iphigenie auf Tauris.

Mit *seiner* Menschenwürde unbekannt, ist er weit entfernt, sie in andern zu ehren, und der eignen wilden 35 Gier sich bewußt, fürchtet er sie in jedem Geschöpf, das ihm ähnlich sieht. Nie erblickt er andre in sich, nur sich in andern, und die Gesellschaft, anstatt ihn zur Gattung auszudehnen, schließt ihn nur enger und enger in sein

Individuum ein. In dieser dumpfen Beschränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günstige Natur die Last des Stoffes von seinen verfinsterten Sinnen wälzt, die Reflexion ihn selbst von den Dingen scheidet und im Widerscheine des Bewußtseins sich endlich die Gegenstände zeigen.

Dieser Zustand roher Natur läßt sich freilich, so wie er hier geschildert wird, bei keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen; er ist bloß Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs genaueste zusammen stimmt. Der Mensch, kann man sagen, war nie ganz in diesem tierischen Zustand, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen. Auch in den rohesten Subjekten findet man unverkennbare Spuren von Vernunftfreiheit, so wie es in den gebildetsten nicht an Momenten fehlt, die an jenen düstern Naturstand erinnern. Es ist dem Menschen einmal eigen, das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu vereinigen, und wenn seine Würde auf einer strengen Unterscheidung des einen von dem andern beruht, so beruht auf einer geschickten Aufhebung dieses Unterschieds seine Glückseligkeit. Die Kultur, welche seine Würde mit seiner Glückseligkeit in Übereinstimmung bringen soll, wird also für die höchste Reinheit jener beiden Prinzipien in ihrer innigsten Vermischung zu sorgen haben.

Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst durch seine Freiheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich damit an, seine sinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, das mir für seine Wichtigkeit und Allgemeinheit noch nicht gehörig entwickelt scheint. Die Vernunft, wissen wir, gibt sich in dem Menschen durch die Forderung des Absoluten (auf sich selbst Gegründeten und Notwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zustand seines physischen Lebens Genüge geleistet werden kann, ihn das Physische ganz und gar zu verlassen und von einer beschränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzusteigen

nötigt. Aber obgleich der wahre Sinn jener Forderung
ist, ihn den Schranken der Zeit zu entreißen und von
der sinnlichen Welt zu einer Idealwelt empor zu führen,
so kann sie doch durch eine (in dieser Epoche der herrschen-
den Sinnlichkeit kaum zu vermeidende) Mißdeutung auf
das physische Leben sich richten und den Menschen, an-
statt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarste Knecht-
schaft stürzen.

Und so verhält es sich auch in der Tat. Auf den
Flügeln der Einbildungskraft verläßt der Mensch die
engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloße
Tierheit sich einschließt, um vorwärts nach einer un-
beschränkten Zukunft zu streben; aber indem vor seiner
schwindelnden Imagination das Unendliche aufgeht, hat
sein Herz noch nicht aufgehört, im Einzelnen zu leben
und dem Augenblick zu dienen. Mitten in seiner Tier-
heit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten — und da
in diesem dumpfen Zustande alle seine Bestrebungen bloß
auf das Materielle und Zeitliche gehen und bloß auf sein
Individuum sich begrenzen, so wird er durch jene For-
derung bloß veranlaßt, sein Individuum, anstatt von
demselben zu abstrahieren, ins Endlose auszudehnen, an-
statt nach Form nach einem unversiegenden Stoff, an-
statt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauern-
den Veränderung und nach einer absoluten Versicherung
seines zeitlichen Daseins zu streben. Der nämliche Trieb,
der ihn, auf sein Denken und Tun angewendet, zur
Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt, auf
sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein un-
begrenztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfnis her-
vor. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreich
erntet, sind also *Sorge* und *Furcht*; beides Wirkungen
der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft,
die sich in ihrem Gegenstand vergreift und ihren Im-
perativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte
dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme,
sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder,
was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewig-

keit zu ihrem Gegenstand haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, bloß um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Tierheit kann aufgeworfen werden. Ohne also durch eine Vernunftäußerung dieser Art etwas für seine Menschheit zu gewinnen, verliert er dadurch bloß die glückliche Beschränktheit des Tiers, vor welchem er nun bloß den unbeneidenswerten Vorzug besitzt, über dem Streben in die Ferne den Besitz der Gegenwart zu verlieren, ohne doch in der ganzen grenzenlosen Ferne je etwas anders als die Gegenwart zu suchen.

Aber wenn sich die Vernunft auch in ihrem Objekt nicht vergreift und in der Frage nicht irrt, so wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälschen. Sobald der Mensch angefangen hat, seinen Verstand zu brauchen und die Erscheinungen umher nach Ursachen und Zwecken zu verknüpfen, so dringt die Vernunft, ihrem Begriffe gemäß, auf eine absolute Verknüpfung und auf einen unbedingten Grund. Um sich eine solche Forderung auch nur aufwerfen zu können, muß der Mensch über die Sinnlichkeit schon hinausgeschritten sein; aber eben dieser Forderung bedient sie sich, um den Flüchtling zurückzuholen. Hier wäre nämlich der Punkt, wo er die Sinnenwelt ganz und gar verlassen und zum reinen Ideenreich sich aufschwingen mußte; denn der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu geraten. Da aber der Mensch, von dem hier geredet wird, einer solchen Abstraktion noch nicht fähig ist, so wird er, was er in seinem sinnlichen Erkenntniskreise nicht findet und über denselben hinaus in der reinen Vernunft noch nicht sucht, unter demselben in seinem Gefühlkreise suchen und dem Scheine nach finden. Die Sinnlichkeit zeigt ihm zwar nichts, was sein eigener Grund wäre und sich selbst das Gesetz gäbe; aber sie zeigt ihm etwas, was von keinem Grunde weiß und kein Gesetz achtet. Da er also den fragenden Verstand durch keinen letzten und innern Grund zur Ruhe bringen kann,

so bringt er ihn durch den Begriff des Grundlosen wenigstens zum Schweigen und bleibt innerhalb der blinden Nötigung der Materie stehen, da er die erhabene Notwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfassen vermag. Weil die Sinnlichkeit keinen andern Zweck kennt als ihren Vorteil und sich durch keine andre Ursache als den blinden Zufall getrieben fühlt, so macht er jenen zum Bestimmer seiner Handlungen und diesen zum Beherrscher der Welt.

Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bei seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit dieser Verfälschung nicht entgehen. Da es bloß verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm so lange als etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also bloß die Fesseln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreiung, die sie ihm verschafft. Ohne die Würde des Gesetzgebers in sich zu ahnen, empfindet er bloß den Zwang und das ohnmächtige Widerstreben des Untertans. Weil der sinnliche Trieb dem moralischen in seiner Erfahrung *vorhergeht*, so gibt er dem Gesetz der Notwendigkeit einen Anfang in der Zeit, einen *positiven Ursprung*, und durch den unglückseligsten aller Irrtümer macht er das Unveränderliche und Ewige in sich zu einem Accidens des Vergänglichen. Er überredet sich, die Begriffe von Recht und Unrecht als Statuten anzusehen, die durch einen Willen eingeführt wurden, nicht die an sich selbst und in alle Ewigkeit gültig sind. Wie er in Erklärung einzelner Naturphänomene über die *Natur* hinausschreitet und außerhalb derselben sucht, was nur in ihrer innern Gesetzmäßigkeit kann gefunden werden, ebenso schreitet er in Erklärung des Sittlichen über die *Vernunft* hinaus und verscherzt seine Menschheit, indem er auf diesem Weg eine Gottheit sucht. Kein Wunder, wenn eine Religion, die mit Wegwerfung seiner Menschheit erkauft wurde, sich einer solchen Abstammung

würdig zeigt, wenn er Gesetze, die nicht von Ewigkeit her banden, auch nicht für unbedingt und in alle Ewigkeit bindend hält. Er hat es nicht mit einem heiligen, bloß mit einem mächtigen Wesen zu tun. Der Geist seiner Gottesverehrung ist also Furcht, die ihn erniedrigt, nicht Ehrfurcht, die ihn in seiner eigenen Schätzung erhebt.

Obgleich diese mannigfaltigen Abweichungen des Menschen von dem Ideale seiner Bestimmung nicht alle in der nämlichen Epoche statthaben können, indem derselbe von der Gedankenlosigkeit zum Irrtum, von der Willenlosigkeit zur Willensverderbnis mehrere Stufen zu durchwandern hat, so gehören doch alle zum Gefolge des physischen Zustandes, weil in allen der Trieb des Lebens über den Formtrieb den Meister spielt. Es sei nun, daß die Vernunft in dem Menschen noch gar nicht gesprochen habe und das Physische noch mit blinder Notwendigkeit über ihn herrsche, oder daß sich die Vernunft noch nicht genug von den Sinnen gereinigt habe und das Moralische dem Physischen noch diene: so ist in beiden Fällen das einzige in ihm gewalthabende Prinzip ein materielles und der Mensch, wenigstens seiner letzten Tendenz nach, ein sinnliches Wesen — mit dem einzigen Unterschied, daß er in dem ersten Fall ein vernunftloses, in dem zweiten ein vernünftiges Tier ist. Er soll aber keines von beiden, er soll Mensch sein; die Natur soll ihn nicht ausschließend und die Vernunft soll ihn nicht bedingt beherrschen. Beide Gesetzgebungen sollen vollkommen unabhängig von einander bestehen und dennoch vollkommen einig sein.

Fünfundzwanzigster Brief.

Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfindet, ist er auch noch völlig eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch

keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie außer sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen*).

Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigentum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet. Die Notwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungeteilter Gewalt beherrschte, läßt bei der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig Wandelnde, steht still, indem des Bewußtseins zerstreute Strahlen sich sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die *Form*, reflektiert sich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menschen,

---

*) Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muß man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen *Gegenstand sieht*, so ist er schon nicht mehr in einem bloß physischen Zustand, und solang' er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird er auch jenem physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet. Jene drei Momente, welche ich am Anfang des vierundzwanzigsten Briefs namhaft machte, sind also zwar, im ganzen betrachtet, drei verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen; aber sie lassen sich auch bei jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objekts unterscheiden und sind mit einem Wort die notwendigen Bedingungen jeder Erkenntnis, die wir durch die Sinne erhalten.

ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser großen Begebenheit im 5 Innern des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sklaven der Natur, solang' er sie bloß 10 empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt vor seinem richtenden Blick. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt zu sein, muß es die seinige erfahren. Soweit er der 15 Materie Form gibt, und solange er sie gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet. Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen 20 unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Objekt zu verwandeln weiß. So wie er anfängt, seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung 25 zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eigenen Bild, indem sie seine 30 Vorstellung werden. Das göttliche Monstrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raubtiers die Welt verwaltet, zieht sich in der griechischen Phantasie in den freundlichen Kontur der Menschheit zusammen, das Reich der Titanen fällt, und die unendliche Kraft ist 35 durch die unendliche Form gebändigt.

Aber indem ich bloß einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Übergang in die Geisterwelt suchte,

hat mich der freie Lauf meiner Einbildungskraft schon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem bloßen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt und zu dem reinen Objekt übergingen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen.

Die Schönheit ist allerdings das Werk der freien Betrachtung, und wir treten mit ihr in die Welt der Ideen — aber was wohl zu bemerken ist, ohne darum die sinnliche Welt zu verlassen, wie bei Erkenntnis der Wahrheit geschieht. Diese ist das reine Produkt der Absonderung von allem, was materiell und zufällig ist, reines Objekt, in welchem keine Schranke des Subjekts zurückbleiben darf, reine Selbsttätigkeit ohne Beimischung eines Leidens. Zwar gibt es auch von der höchsten Abstraktion einen Rückweg zur Sinnlichkeit, denn der Gedanke rührt die innre Empfindung, und die Vorstellung logischer und moralischer Einheit geht in ein Gefühl sinnlicher Übereinstimmung über. Aber wenn wir uns an Erkenntnissen ergötzen, so unterscheiden wir sehr genau unsere Vorstellung von unserer Empfindung und sehen diese letztere als etwas Zufälliges an, was gar wohl wegbleiben könnte, ohne daß deswegen die Erkenntnis aufhörte und Wahrheit nicht Wahrheit wäre. Aber ein ganz vergebliches Unternehmen würde es sein, diese Beziehung auf das Empfindungsvermögen von der Vorstellung der Schönheit absondern zu wollen; daher wir nicht damit ausreichen, uns die eine als den Effekt der andern zu denken, sondern beide zugleich und wechselseitig als Effekt und als Ursache ansehen müssen. In unserm Vergnügen an Erkenntnissen unterscheiden wir ohne Mühe den Übergang von der Tätigkeit zum Leiden und bemerken deutlich, daß das erste vorüber ist, wenn das letztere eintritt. In unserm Wohlgefallen an der Schönheit hingegen läßt sich keine solche Succession zwischen

der Tätigkeit und dem Leiden unterscheiden, und die Reflexion zerfließt hier so vollkommen mit dem Gefühle, daß wir die Form unmittelbar zu empfinden glauben. Die Schönheit ist also zwar *Gegenstand* für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein *Zustand unsers Subjekts*, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: sie ist zugleich unser Zustand und unsre Tat.

Und eben weil sie dieses beides zugleich ist, so dient sie uns also zu einem siegenden Beweis, daß das Leiden die Tätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe — daß mithin durch die notwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweist dieses, und, ich muß hinzusetzen, sie *allein* kann es uns beweisen. Denn da beim Genuß der Wahrheit oder der logischen Einheit die Empfindung mit dem Gedanken nicht notwendig eins ist, sondern auf denselben zufällig folgt, so kann uns dieselbe bloß beweisen, daß auf eine vernünftige Natur eine sinnliche folgen könne und umgekehrt; nicht, daß beide zusammen bestehen, nicht, daß sie wechselseitig auf einander wirken, nicht, daß sie absolut und notwendig zu vereinigen sind. Vielmehr müßte sich gerade umgekehrt aus dieser Ausschließung des Gefühls, solange gedacht wird, und des Gedankens, solange empfunden wird, auf eine *Unvereinbarkeit* beider Naturen schließen lassen, wie denn auch wirklich die Analysten keinen bessern Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menschheit anzuführen wissen als den, daß sie geboten ist. Da nun aber bei dem Genuß der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die *Vereinbarkeit* beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unend-

lichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.

Wir dürfen also nicht mehr verlegen sein, einen Übergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben ist, daß die letztere mit der erstern vollkommen zusammen bestehen könne, und daß der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Ist er aber schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frei, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und ist Freiheit etwas Absolutes und Übersinnliches, wie ihr Begriff notwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage sein, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben, sich in seinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, da dieses schon in der Schönheit geschehen ist. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage sein, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach schon in der ersten liegt, sondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer ästhetischen, wie er von bloßen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg sich bahne.

Sechsundzwanzigster Brief.

Da die ästhetische Stimmung des Gemüts, wie ich in den vorhergehenden Briefen entwickelt habe, der Freiheit erst die Entstehung gibt, so ist leicht einzusehen, daß sie nicht aus derselben entspringen und folglich keinen moralischen Ursprung haben könne. Ein Geschenk der Natur muß sie sein; die Gunst der Zufälle allein kann die Fesseln des physischen Standes lösen und den Wilden zur Schönheit führen.

Der Keim der letztern wird sich gleich wenig entwickeln, wo eine karge Natur den Menschen jeder Erquickung beraubt, und wo eine verschwenderische ihn von jeder eigenen Anstrengung losspricht — wo die stumpfe Sinnlichkeit kein Bedürfnis fühlt, und wo die heftige

Begier keine Sättigung findet. Nicht da, wo der Mensch sich troglodytisch in Höhlen birgt, ewig einzeln ist und die Menschheit nie außer sich findet, auch nicht da, wo er nomadisch in großen Heermassen zieht, ewig nur Zahl ist und die Menschheit nie in sich findet — da allein, wo er in eigener Hütte still mit sich selbst und, sobald er heraustritt, mit dem ganzen Geschlechte spricht, wird sich ihre liebliche Knospe entfalten. Da wo ein leichter Äther die Sinne jeder leisen Berührung eröffnet und den üppigen Stoff eine energische Wärme beseelt — wo das Reich der blinden Masse schon in der leblosen Schöpfung gestürzt ist und die siegende Form auch die niedrigsten Naturen veredelt — dort in den fröhlichen Verhältnissen und in der gesegneten Zone, wo nur die Tätigkeit zum Genusse und nur der Genuß zur Tätigkeit führt, wo aus dem Leben selbst die heilige Ordnung quillt und aus dem Gesetz der Ordnung sich nur Leben entwickelt — wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht und dennoch von der Einfalt der Natur nie verirret — hier allein werden sich Sinne und Geist, empfangende und bildende Kraft in dem glücklichen Gleichmaß entwickeln, welches die Seele der Schönheit und die Bedingung der Menschheit ist.

Und was ist es für ein Phänomen, durch welches sich bei dem Wilden der Eintritt in die Menschheit verkündigt? So weit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bei allen Völkerstämmen, welche der Sklaverei des tierischen Standes entsprungen sind: die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiele.

Die höchste Stupidität und der höchste Verstand haben darin eine gewisse Affinität mit einander, daß beide nur das Reelle suchen und für den bloßen Schein gänzlich unempfindlich sind. Nur durch die unmittelbare Gegenwart eines Objekts in den Sinnen wird jene aus ihrer Ruhe gerissen, und nur durch Zurückführung seiner Begriffe auf Tatsachen der Erfahrung wird der letztere zur Ruhe gebracht; mit einem Wort, die Dummheit kann sich nicht über die Wirklichkeit erheben und der Verstand

nicht unter der Wahrheit stehen bleiben. Insofern also das Bedürfnis der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche bloße Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein
5 eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur. Fürs erste zeugt es von einer äußern Freiheit: denn solange die Not gebietet und das Bedürfnis drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn
10 das Bedürfnis gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer innern Freiheit, weil es uns eine Kraft sehen läßt, die unabhängig von einem äußern Stoffe sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende
15 Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es tut.

20 Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nur von dem ästhetischen Schein die Rede ist, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet, nicht von dem logischen, den man mit derselben verwechselt — den man folglich liebt, weil er Schein ist, und nicht, weil man
25 ihn für etwas Besseres hält. Nur der erste ist Spiel, da der letzte bloß Betrug ist. Den Schein der ersten Art für etwas gelten lassen, kann der Wahrheit niemals Eintrag tun, weil man nie Gefahr läuft, ihn derselben unterzuschieben, was doch die einzige Art ist, wie der
30 Wahrheit geschadet werden kann; ihn verachten, heißt alle schöne Kunst überhaupt verachten, deren Wesen der Schein ist. Indessen begegnet es dem Verstande zuweilen, seinen Eifer für Realität bis zu einer solchen Unduldsamkeit zu treiben und über die ganze Kunst des schönen
35 Scheins, weil sie bloß Schein ist, ein wegwerfendes Urteil zu sprechen; dies begegnet aber dem Verstande nur alsdann, wenn er sich der obengedachten Affinität erinnert. Von den notwendigen Grenzen des schönen

Scheins werde ich noch einmal insbesondere zu reden Veranlassung nehmen.

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn bloß durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den tierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *empfinden*; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Gegenstand des Takts ist eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenstand des Auges und des Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen. Solange der Mensch noch ein Wilder ist, genießt er bloß mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieser Periode bloß dienen. Er erhebt sich entweder gar nicht zum Sehen, oder er befriedigt sich doch nicht mit demselben. Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genießen, und das Sehen für ihn einen selbständigen Wert erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei, und der Spieltrieb hat sich entfaltet.

Gleich, sowie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. Sobald der Mensch einmal so weit gekommen ist, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterscheiden, so ist er auch im stande, sie von ihm abzusondern; denn das hat er schon getan, indem er sie unterscheidet. Das Vermögen zur nachahmenden Kunst ist also mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derselben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche. Wie frühe oder wie spät sich der ästhetische Kunsttrieb entwickeln soll, das wird bloß von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Mensch fähig ist, sich bei dem bloßen Schein zu verweilen.

Da alles wirkliche Dasein von der Natur, als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen, als vorstellendem Subjekte, sich herschreibt, so bedient er sich bloß seines absoluten Eigentumsrechts,
5 wenn er den Schein von dem Wesen zurücknimmt und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freiheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammendenken kann, und trennen, was die Natur verknüpfte, sobald er
10 es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig sein als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche *sein* Gebiet von dem Dasein der Dinge oder dem Naturgebiete scheidet.

Dieses menschliche Herrscherrecht übt er aus in der
15 *Kunst des Scheins*, und je strenger er hier das Mein und Dein von einander sondert, je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbständigkeit er derselben zu geben weiß, desto mehr wird er nicht bloß das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst
20 die Grenzen der Wahrheit bewahren; denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frei zu machen.

Aber er besitzt dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der *Welt des Scheins*, in dem wesenlosen
25 Reich der Einbildungskraft, und nur, solang' er sich im Theoretischen gewissenhaft enthält, Existenz davon auszusagen, und solang' er im Praktischen darauf Verzicht tut, Existenz dadurch zu erteilen. Sie sehen hieraus, daß der Dichter auf gleiche Weise aus seinen Grenzen
30 tritt, wenn er seinem Ideal Existenz beilegt, und wenn er eine bestimmte Existenz damit bezweckt. Denn beides kann er nicht anders zu stande bringen, als indem er entweder sein Dichterrecht überschreitet, durch das Ideal in das Gebiet der Erfahrung greift und durch die bloße
35 Möglichkeit wirkliches Dasein zu bestimmen sich anmaßt, oder indem er sein Dichterrecht aufgibt, die Erfahrung in das Gebiet des Ideals greifen läßt und die Möglichkeit auf die Bedingungen der Wirklichkeit einschränkt.

Nur soweit er aufrichtig ist (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt), und nur soweit er selbständig ist (allen Beistand der Realität entbehrt), ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken und kann nichts für die Freiheit des Geistes beweisen. Übrigens ist es gar nicht nötig, daß der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein finden, ohne Realität sei, wenn nur unser Urteil darüber auf diese Realität keine Rücksicht nimmt; denn soweit es diese Rücksicht nimmt, ist es kein ästhetisches. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns freilich ebenso gut und noch ein wenig besser als eine ebenso schöne bloß gemalte gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbständiger Schein, gefällt sie nicht mehr dem reinen ästhetischen Gefühl: diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freilich erfordert es noch einen ungleich höheren Grad der schönen Kultur, in dem Lebendigen selbst nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren.

Bei welchem einzelnen Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schließen — da wird man das Ideal, das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuß, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphieren sehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig Furchtbare sein, und ein Olivenkranz höher als ein Purpurkleid ehren. Zum falschen und bedürftigen Schein nimmt nur die Ohnmacht und die Verkehrtheit ihre Zuflucht, und einzelne Menschen sowohl als ganze Völker, welche entweder „der Realität durch den Schein oder dem (ästhetischen) Schein durch Realität nachhelfen“ — beides ist gerne verbunden — beweisen zugleich ihren moralischen Unwert und ihr ästhetisches Unvermögen.

Auf die Frage: „*Inwieweit darf Schein in der moralischen Welt sein?*“ ist also die Antwort so kurz als bündig diese: *Insoweit es ästhetischer Schein ist*, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht. Der ästhetische Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird sich ohne Schwierigkeit zeigen lassen, daß der Schein nicht ästhetisch war. Nur ein Fremdling im schönen Umgang z. B. wird Versicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form ist, als Merkmale persönlicher Zuneigung aufnehmen und, wenn er getäuscht wird, über Verstellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im schönen Umgang wird, um höflich zu sein, die Falschheit zu Hilfe rufen und schmeicheln, um gefällig zu sein. Dem ersten fehlt noch der Sinn für den selbständigen Schein, daher kann er demselben nur durch die Wahrheit Bedeutung geben; dem zweiten fehlt es an Realität, und er möchte sie gern durch den Schein ersetzen.

Nichts ist gewöhnlicher, als von gewissen trivialen Kritikern des Zeitalters die Klage zu vernehmen, daß alle Solidität aus der Welt verschwunden sei und das Wesen über dem Schein vernachlässigt werde. Obgleich ich mich gar nicht berufen fühle, das Zeitalter gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, so geht doch schon aus der weiten Ausdehnung, welche diese strengen Sittenrichter ihrer Anklage geben, sattsam hervor, daß sie dem Zeitalter nicht bloß den falschen, sondern auch den aufrichtigen Schein verargen; und sogar die Ausnahmen, welche sie noch etwa zu Gunsten der Schönheit machen, gehen mehr auf den bedürftigen als auf den selbständigen Schein. Sie greifen nicht bloß die betrügerische Schminke an, welche die Wahrheit verbirgt, welche die Wirklichkeit zu vertreten sich anmaßt; sie ereifern sich auch gegen den wohltätigen Schein, der die Leerheit ausfüllt und die Armseligkeit zudeckt — auch gegen den idealischen, der eine gemeine Wirklichkeit veredelt. Die Falschheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr strenges Wahrheitsgefühl; nur

schade, daß sie zu dieser Falschheit auch schon die Höflichkeit
rechnen. Es mißfällt ihnen, daß äußerer Flitterglanz
so oft das wahre Verdienst verdunkelt; aber es verdrießt
sie nicht weniger, daß man auch Schein vom Verdienste
fordert und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht 5
erläßt. Sie vermissen das Herzliche, Kernhafte und Ge-
diegene der vorigen Zeiten, aber sie möchten auch das
Eckigte und Derbe der ersten Sitten, das Schwerfällige
der alten Formen und den ehemaligen gotischen Überfluß
wieder eingeführt sehen. Sie beweisen durch Urteile 10
dieser Art dem Stoff an sich selbst eine Achtung, die
der Menschheit nicht würdig ist, welche vielmehr das
Materielle nur insoferne schätzen soll, als es Gestalt
zu empfangen und das Reich der Ideen zu verbreiten
im stande ist. Auf solche Stimmen braucht also der Ge- 15
schmack des Jahrhunderts nicht sehr zu hören, wenn er
nur sonst vor einer bessern Instanz besteht. Nicht daß
wir einen Wert auf den ästhetischen Schein legen (wir
tun dies noch lange nicht genug), sondern daß wir
es noch nicht bis zu dem reinen Schein gebracht haben, 20
daß wir das Dasein noch nicht genug von der Erscheinung
geschieden und dadurch beider Grenzen auf ewig gesichert
haben, dies ist es, was uns ein rigoristischer Richter der
Schönheit zum Vorwurf machen kann. Diesen Vorwurf
werden wir solang' verdienen, als wir das Schöne der 25
lebendigen Natur nicht genießen können, ohne es zu be-
gehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht be-
wundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen —
als wir der Einbildungskraft noch keine eigene absolute
Gesetzgebung zugestehn und durch die Achtung, die wir 30
ihren Werken erzeigen, sie auf ihre Würde hinweisen.

——

Siebenundzwanzigster Brief.

Fürchten Sie nichts für Realität und Wahrheit, wenn der hohe Begriff, den ich in dem vorhergehenden Briefe von dem ästhetischen Schein aufstellte, allgemein werden sollte. Er wird nicht allgemein werden, so lange 5 der Mensch noch ungebildet genug ist, um einen Mißbrauch davon machen zu können; und würde er allgemein, so könnte dies nur durch eine Kultur bewirkt werden, die zugleich jeden Mißbrauch unmöglich machte. Dem selbständigen Schein nachzustreben, erfordert mehr 10 Abstraktionsvermögen, mehr Freiheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Mensch nötig hat, um sich auf die Realität einzuschränken, und er muß diese schon hinter sich haben, wenn er bei jenem anlangen will. Wie übel würde er sich also raten, wenn er den Weg 15 zum Ideale einschlagen wollte, um sich den Weg zur Wirklichkeit zu ersparen! Von dem Schein, so wie er hier genommen wird, möchten wir also für die Wirklichkeit nicht viel zu besorgen haben; desto mehr dürfte aber von der Wirklichkeit für den Schein zu befürchten 20 sein. An das Materielle gefesselt, läßt der Mensch diesen lange Zeit bloß seinen Zwecken dienen, ehe er ihm in der Kunst des Ideals eine eigene Persönlichkeit zugesteht. Zu dem letztern bedarf es einer totalen Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise, ohne 25 welche er auch nicht einmal auf dem Wege zum Ideal sich befinden würde. Wo wir also Spuren einer uninteressierten freien Schätzung des reinen Scheins entdecken, da können wir auf eine solche Umwälzung seiner Natur und den eigentlichen Anfang der Menschheit in 30 ihm schließen. Spuren dieser Art finden sich aber wirklich schon in den ersten rohen Versuchen, die er zur Verschönerung seines Daseins macht, selbst auf die Gefahr macht, daß er es dem sinnlichen Gehalt nach dadurch verschlechtern sollte. Sobald er überhaupt nur anfängt, 35 dem Stoff die Gestalt vorzuziehen und an den Schein (den er aber dafür erkennen muß) Realität zu wagen,

so ist sein tierischer Kreis aufgetan, und er befindet sich auf einer Bahn, die nicht endet.

Mit dem allein nicht zufrieden, was der Natur genügt und was das Bedürfnis fordert, verlangt er Überfluß; anfangs zwar bloß einen Überfluß *des Stoffes*, um der Begier ihre Schranken zu verbergen, um den Genuß über das gegenwärtige Bedürfnis hinaus zu versichern; bald aber einen Überfluß *an dem Stoffe*, eine ästhetische Zugabe, um auch dem Formtrieb genug zu tun, um den Genuß über jedes Bedürfnis hinaus zu erweitern. Indem er bloß für einen künftigen Gebrauch Vorräte sammelt und in der Einbildung dieselben vorausgenießt, so überschreitet er zwar den jetzigen Augenblick, aber ohne die Zeit überhaupt zu überschreiten; er genießt *mehr*, aber er genießt nicht *anders*. Indem er aber zugleich die Gestalt in seinen Genuß zieht und auf die Formen der Gegenstände merkt, die seine Begierden befriedigen, hat er seinen Genuß nicht bloß dem Umfang und dem Grad nach erhöht, sondern auch der Art nach veredelt.

Zwar hat die Natur auch schon dem Vernunftlosen über die Notdurft gegeben und in das dunkle tierische Leben einen Schimmer von Freiheit gestreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt und kein Raubtier zum Kampf herausfordert, so erschafft sich die müßige Stärke selbst einen Gegenstand; mit mutvollem Gebrüll erfüllt er die hallende Wüste, und in zwecklosem Aufwand genießt sich die üppige Kraft. Mit frohem Leben schwärmt das Insekt in dem Sonnenstrahl; auch ist es sicherlich nicht der Schrei der Begierde, den wir in dem melodischen Schlag des Singvogels hören. Unleugbar ist in diesen Bewegungen Freiheit, aber nicht Freiheit von dem Bedürfnis überhaupt, bloß von einem bestimmten, von einem äußern Bedürfnis. Das Tier *arbeitet*, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Tätigkeit ist, und es *spielt*, wenn der Reichtum der Kraft diese Triebfeder ist, wenn das überflüssige Leben sich selbst zur Tätigkeit stachelt. Selbst in der unbeseelten Natur zeigt sich ein solcher Luxus der

Kräfte und eine Laxität der Bestimmung, die man in jenem materiellen Sinn gar wohl Spiel nennen könnte. Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben, und streckt weit mehr Wurzeln, Zweige und Blätter nach Nahrung aus, als zu Erhaltung seines Individuums und seiner Gattung verwendet werden. Was er von seiner verschwenderischen Fülle ungebraucht und ungenossen dem Elementarreich zurückgibt, das darf das Lebendige in fröhlicher Bewegung verschwelgen. So gibt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten und hebt hier schon zum Teil die Fesseln auf, deren sie sich im Reich der Form ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfnisses oder dem *physischen Ernste* nimmt sie durch den Zwang des Überflusses oder das *physische Spiel* den Übergang zum ästhetischen Spiele, und ehe sie sich in der hohen Freiheit des Schönen über die Fessel jedes Zweckes erhebt, nähert sie sich dieser Unabhängigkeit wenigstens von ferne schon in der *freien Bewegung*, die sich selbst Zweck und Mittel ist.

Wie die körperlichen Werkzeuge, so hat in dem Menschen auch die Einbildungskraft ihre freie Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem sie, ohne alle Beziehung auf Gestalt, bloß ihrer Eigenmacht und Fessellosigkeit sich freut. Insofern sich noch gar nichts von Form in diese Phantasiespiele mischt und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derselben ausmacht, gehören sie, obgleich sie dem Menschen allein zukommen können, bloß zu seinem animalischen Leben und beweisen bloß seine Befreiung von jedem äußern sinnlichen Zwang, ohne noch auf eine selbständige bildende Kraft in ihm schließen zu lassen*). Von diesem Spiel

*) Die mehresten Spiele, welche im gemeinen Leben im Gange sind, beruhen entweder ganz und gar auf diesem Gefühle der freien Ideenfolge, oder entlehnen doch ihren größten Reiz von demselben. So wenig es aber auch an sich selbst für eine höhere Natur beweist, und so gerne sich gerade die schlaffesten Seelen diesem freien Bilderstrome zu

der *freien Ideenfolge*, welches noch ganz materieller Art ist und aus bloßen Naturgesetzen sich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Versuch einer *freien Form* den Sprung zum ästhetischen Spiele. Einen Sprung muß man es nennen, weil sich eine ganz neue Kraft hier in Handlung setzt; denn hier zum erstenmal mischt sich der gesetzgebende Geist in die Handlungen eines blinden Instinktes, unterwirft das willkürliche Verfahren der Einbildungskraft seiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt seine Selbständigkeit in das Wandelbare und seine Unendlichkeit in das Sinnliche. Aber solange die rohe Natur noch zu mächtig ist, die kein anderes Gesetz kennt, als rastlos von Veränderung zu Veränderung fortzueilen, wird sie durch ihre unstete Willkür jener Notwendigkeit, durch ihre Unruhe jener Stetigkeit, durch ihre Bedürftigkeit jener Selbständigkeit, durch ihre Ungenügsamkeit jener erhabenen Einfalt entgegenstreben. Der ästhetische Spieltrieb wird also in seinen ersten Versuchen noch kaum zu erkennen sein, da der sinnliche mit seiner eigensinnigen Laune und seiner wilden Begierde unaufhörlich dazwischentritt. Daher sehen wir den rohen Geschmack das Neue und Überraschende, das Bunte, Abenteuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde

---

überlassen pflegen, so ist doch eben diese Unabhängigkeit der Phantasie von äußern Eindrücken wenigstens die negative Bedingung ihres schöpferischen Vermögens. Nur indem sie sich von der Wirklichkeit losreißt, erhebt sich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer produktiven Qualität nach eignen Gesetzen handeln kann, muß sie sich schon bei ihrem reproduktiven Verfahren von fremden Gesetzen frei gemacht haben. Freilich ist von der bloßen Gesetzlosigkeit zu einer selbständigen innern Gesetzgebung noch ein sehr großer Schritt zu tun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, muß hier ins Spiel gemischt werden — aber diese Kraft kann sich nunmehr auch mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegenwirken und das Unbestimmte wenigstens negativ an das Unendliche grenzt.

zuerst ergreifen und vor nichts so sehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Gestalten, liebt rasche Übergänge, üppige Formen, grelle Kontraste, schreiende Lichter, einen pathetischen Gesang. Schön heißt ihm in dieser Epoche bloß, was ihn aufregt, was ihm Stoff gibt — aber aufregt zu einem selbsttätigen Widerstand, aber Stoff gibt für ein mögliches Bilden, denn sonst würde es selbst ihm nicht das Schöne sein. Mit der Form seiner Urteile ist also eine merkwürdige Veränderung vorgegangen; er sucht diese Gegenstände nicht, weil sie ihm etwas zu erleiden, sondern weil sie ihm zu handeln geben; sie gefallen ihm nicht, weil sie einem Bedürfnis begegnen, sondern weil sie einem Gesetze Genüge leisten, welches, obgleich noch leise, in seinem Busen spricht.

Bald ist er nicht mehr damit zufrieden, daß ihm die Dinge gefallen: er will selbst gefallen, anfangs zwar nur durch das, was *sein* ist, endlich durch das, was *er* ist. Was er besitzt, was er hervorbringt, darf nicht mehr bloß die Spuren der Dienstbarkeit, die ängstliche Form seines Zwecks an sich tragen; neben dem Dienst, zu dem es da ist, muß es zugleich den geistreichen Verstand, der es dachte, die liebende Hand, die es ausführte, den heitern und freien Geist, der es wählte und aufstellte, widerscheinen. Jetzt sucht sich der alte Germanier glänzendere Tierfelle, prächtigere Geweihe, zierlichere Trinkhörner aus, und der Kaledonier wählt die nettesten Muscheln für seine Feste. Selbst die Waffen dürfen jetzt nicht mehr bloß Gegenstände des Schreckens, sondern auch des Wohlgefallens sein, und das kunstreiche Wehrgehänge will nicht weniger bemerkt sein als des Schwertes tötende Schneide. Nicht zufrieden, einen ästhetischen Überfluß in das Notwendige zu bringen, reißt sich der freiere Spieltrieb endlich ganz von den Fesseln der Notdurft los, und das Schöne wird für sich allein ein Objekt seines Strebens. Er *schmückt* sich. Die freie Lust wird in die Zahl seiner Bedürfnisse aufgenommen, und das Unnötige ist bald der beste Teil seiner Freuden.

So wie sich ihm von außen her, in seiner Wohnung, seinem Hausgeräte, seiner Bekleidung allmählich die Form nähert, so fängt sie endlich an, von ihm selbst Besitz zu nehmen und anfangs bloß den äußern, zuletzt auch den innern Menschen zu verwandeln. Der gesetzlose Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungestalte Geste zu einer anmutigen harmonischen Gebärdensprache; die verworrenen Laute der Empfindung entfalten sich, fangen an, dem Takt zu gehorchen und sich zum Gesange zu biegen. Wenn das trojanische Heer mit gellendem Geschrei gleich einem Zug von Kranichen ins Schlachtfeld heranstürmt, so nähert sich das griechische demselben still und mit edlem Schritt. Dort sehen wir bloß den Übermut blinder Kräfte, hier den Sieg der Form und die simple Majestät des Gesetzes.

Eine schönere Notwendigkeit kettet jetzt die Geschlechter zusammen, und der Herzen Anteil hilft das Bündnis bewahren, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft. Aus ihren düstern Fesseln entlassen, ergreift das ruhigere Auge die Gestalt, die Seele schaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tausche der Lust wird ein großmütiger Wechsel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt sich zur Liebe, so wie die Menschheit in ihrem Gegenstand aufgeht, und der niedrige Vorteil über den Sinn wird verschmäht, um über den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfnis, zu gefallen, unterwirft den Mächtigen des Geschmackes zartem Gericht; die Lust kann er rauben, aber die Liebe muß eine Gabe sein. Um diesen höhern Preis kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er muß aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erscheinung dem Verstand gegenüberstehn; er muß Freiheit lassen, weil er der Freiheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter löst, so löst sie ihn — oder zielt wenigstens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen und nach dem Muster des freien

Bundes, den sie dort zwischen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moralischen Welt zu versöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird durch die Großmut ritterlicher Sitten verbessert. Den keine Gewalt erschrecken darf, entwaffnet die holde Röte der Scham, und Tränen ersticken eine Rache, die kein Blut löschen konnte. Selbst der Haß merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwert des Überwinders verschont den entwaffneten Feind, und ein gastlicher Herd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küste, wo ihn sonst nur der Mord empfing.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.

Wenn in dem *dynamischen* Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt — wenn er sich ihm in dem *ethischen* Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreise des schönen Umgangs, in dem *ästhetischen* Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen. *Freiheit zu geben durch Freiheit* ist das Grundgesetz dieses Reichs.

Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nötigt und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann

die Schönheit allein ihm einen geselligen Charakter erteilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet. Alle andre Formen der Vorstellung trennen den Menschen, weil sie sich ausschließend entweder auf den sinnlichen oder auf den geistigen Teil seines Wesens gründen; nur die schöne Vorstellung macht ein Ganzes aus ihm, weil seine beiden Naturen dazu zusammenstimmen müssen. Alle andere Formen der Mitteilung trennen die Gesellschaft, weil sie sich ausschließend entweder auf die Privatempfänglichkeit oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, also auf das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen beziehen; nur die schöne Mitteilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht. Die Freuden der Sinne genießen wir bloß als Individuen, ohne daß die Gattung, die in uns wohnt, daran Anteil nähme; wir können also unsre sinnlichen Freuden nicht zu allgemeinen erweitern, weil wir unser Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntnis genießen wir bloß als Gattung, und indem wir jede Spur des Individuums sorgfältig aus unserm Urteil entfernen; wir können also unsre Vernunftfreuden nicht allgemein machen, weil wir die Spuren des Individuums aus dem Urteile anderer nicht so wie aus dem unsrigen ausschließen können. Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung. Das sinnliche Gute kann nur einen Glücklichen machen, da es sich auf Zueignung gründet, welche immer eine Ausschließung mit sich führt; es kann diesen einen auch nur einseitig glücklich machen, weil die Persönlichkeit nicht daran teilnimmt. Das absolut Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die allgemein nicht vorauszusetzen sind; denn die Wahrheit ist nur der Preis der Verleugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergißt seiner Schranken, so lang' es ihren Zauber erfährt.

Kein Vorzug, keine Alleinherrschaft wird geduldet, soweit der Geschmack regiert und das Reich des schönen Scheins sich verbreitet. Dieses Reich erstreckt sich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Notwendig-
5 keit herrscht und alle Materie aufhört; es erstreckt sich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nötigung waltet und die Form noch nicht anfängt; ja selbst auf diesen äußersten Grenzen, wo die gesetzgebende Macht ihm genommen ist, läßt sich der Geschmack doch die voll-
10 ziehende nicht entreißen. Die ungesellige Begierde muß ihrer Selbstsucht entsagen und das Angenehme, welches sonst nur die Sinne lockt, das Netz der Anmut auch über die Geister auswerfen. Der Notwendigkeit strenge Stimme, die Pflicht, muß ihre vorwerfende Formel verändern, die
15 nur der Widerstand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren. Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntnis unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus und verwandelt das Eigentum der Schulen in ein Gemeingut
20 der ganzen menschlichen Gesellschaft. In seinem Gebiete muß auch der mächtigste Genius sich seiner Hoheit begeben und zu dem Kindersinn vertraulich herniedersteigen. Die Kraft muß sich binden lassen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen.
25 Dafür breitet er über das physische Bedürfnis, das in seiner nackten Gestalt die Würde freier Geister beleidigt, seinen mildernden Schleier aus und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freiheit. Beflügelt durch ihn ent-
30 schwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staube, und die Fesseln der Leibeigenschaft fallen, von seinem Stabe berührt, von dem Leblosen wie von dem Lebendigen ab. In dem ästhetischen Staate ist alles — auch das dienende Werkzeug ein freier Bürger, der mit dem
35 edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewalttätig beugt, muß sie hier um ihre Beistimmung fragen. Hier also, in dem Reiche des ästhetischen Scheins, wird das Ideal

der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte; und wenn es wahr ist, daß der schöne Ton in der Nähe des Thrones am frühesten und am vollkommensten reift, so müßte man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine idealische Welt zu treiben.

Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele; der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen.

Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen

(1793/95)

Der Mißbrauch des Schönen und die Anmaßungen der Einbildungskraft, da, wo sie nur die ausübende Gewalt besitzt, auch die gesetzgebende an sich zu reißen, haben sowohl im Leben als in der Wissenschaft so vielen
5 Schaden angerichtet, daß es von nicht geringer Wichtigkeit ist, die Grenzen genau zu bestimmen, die dem Gebrauch schöner Formen gesetzt sind. Diese Grenzen liegen schon in der Natur des Schönen, und wir dürfen uns bloß erinnern, *wie* der Geschmack seinen Einfluß äußert, um be-
10 stimmen zu können, *wie weit* er denselben erstrecken darf.

Die Wirkungen des Geschmacks, überhaupt genommen, sind, die sinnlichen und geistigen Kräfte des Menschen in Harmonie zu bringen und in einem innigen Bündnis zu vereinigen. Wo also ein solches inniges Bündnis zwischen
15 der Vernunft und den Sinnen zweckmäßig und rechtmäßig ist, da ist dem Geschmack ein Einfluß zu gestatten. Gibt es aber Fälle, wo wir, sei es nun, um einen Zweck zu erreichen, oder sei es, um einer Pflicht Genüge zu tun, von jedem sinnlichen Einfluß frei und als reine
20 Vernunftwesen handeln müssen, wo also das Band zwischen dem Geist und der Materie augenblicklich aufgehoben werden muß, da hat der Geschmack seine Grenzen, die er nicht überschreiten darf, ohne entweder einen Zweck zu vereiteln oder uns von unserer Pflicht zu entfernen.
25 Dergleichen Fälle gibt es aber wirklich, und sie werden uns schon durch unsere Bestimmung vorgeschrieben.

Unsere Bestimmung ist, uns Erkenntnisse zu erwerben und aus Erkenntnissen zu handeln. Zu beiden gehört eine Fertigkeit, von dem, was der Geist tut, die Sinne auszuschließen, weil bei allem Erkennen vom Empfinden und bei allem moralischen Wollen von der Begierde abstrahiert werden muß.

Wenn wir erkennen, so verhalten wir uns tätig, und unsre Aufmerksamkeit ist auf einen Gegenstand, auf ein Verhältnis zwischen Vorstellungen und Vorstellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, so verhalten wir uns leidend, und unsre Aufmerksamkeit (wenn man es anders so nennen kann, was keine bewußte Handlung des Geistes ist) ist bloß auf unsern Zustand gerichtet, insoferne derselbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird. Da wir nun das Schöne bloß empfinden und nicht erkennen, so merken wir dabei auf kein Verhältnis desselben zu andern Objekten, so beziehen wir die Vorstellung desselben nicht auf andre Vorstellungen, sondern auf unser empfindendes Selbst. An dem schönen Gegenstand erfahren wir nichts, aber von demselben erfahren wir eine Veränderung unsers Zustands, davon die Empfindung der Ausdruck ist. Unser Wissen wird also durch Urteile des Geschmacks nicht erweitert, und keine Erkenntnis, selbst nicht einmal von der Schönheit, wird durch die Empfindung der Schönheit erworben. Wo also Erkenntnis der Zweck ist, da kann uns der Geschmack, wenigstens direkt und unmittelbar, keine Dienste leisten; vielmehr wird die Erkenntnis gerade so lange ausgesetzt, als uns die Schönheit beschäftigt.

Wozu dient denn aber nun, wird man einwenden, eine geschmackvolle Einkleidung der Begriffe, wenn der Zweck des Vortrags, der doch kein anderer sein kann, als Erkenntnis hervorzubringen, vielmehr dadurch gehindert als befördert wird?

Zur Überzeugung des Verstandes kann allerdings die Schönheit der Einkleidung ebenso wenig beitragen, als das geschmackvolle Arrangement einer Mahlzeit zur Sättigung der Gäste, oder die äußere Eleganz eines

Menschen zu Beurteilung seines innern Werts. Aber
ebenso wie dort durch die schöne Anordnung der Tafel
die Eßlust gereizt und hier durch das Empfehlende im
Äußern die Aufmerksamkeit auf den Menschen überhaupt
5 geweckt und geschärft wird, so werden wir durch eine
reizende Darstellung der Wahrheit in eine günstige Stim-
mung gesetzt, ihr unsre Seele zu öffnen, und die Hindernisse
in unserm Gemüt werden hinweggeräumt, die sich der
schwierigen Verfolgung einer langen und strengen Ge-
10 dankenkette sonst würden entgegengesetzt haben. Es ist
niemals der Inhalt, der durch die Schönheit der Form
gewinnt, und niemals der Verstand, dem der Geschmack
beim Erkennen hilft. Der Inhalt muß sich dem Ver-
stand unmittelbar durch sich selbst empfehlen, indem die
15 schöne Form zu der Einbildungskraft spricht und ihr mit
einem Scheine von Freiheit schmeichelt.

Aber selbst diese unschuldige Nachgiebigkeit gegen
die Sinne, die man sich bloß in der Form erlaubt, ohne
dadurch etwas an dem Inhalt zu verändern, ist großen
20 Einschränkungen unterworfen und kann völlig zweckwidrig
sein, je nachdem die Art der Erkenntnis und der Grad
der Überzeugung ist, die man bei Mitteilung seiner Ge-
danken beabsichtet.

Es gibt eine wissenschaftliche Erkenntnis, welche
25 auf deutlichen Begriffen und erkannten Prinzipien ruht,
und eine populäre Erkenntnis, welche bloß auf mehr
oder weniger entwickelte Gefühle sich gründet. Was der
letztern oft sehr beförderlich ist, kann der erstern geradezu
widerstreiten.

30 Da, wo man eine strenge Überzeugung aus Prinzipien
zu bewirken sucht, da ist es nicht damit getan, die Wahr-
heit bloß dem Inhalt nach vorzutragen, sondern auch
die Probe der Wahrheit muß in der Form des Vor-
trags zugleich mit enthalten sein. Dies kann aber nichts
35 anders heißen als: nicht bloß der Inhalt, sondern auch
die Darlegung desselben muß den Denkgesetzen gemäß
sein. Mit derselben strengen Notwendigkeit, mit welcher
sich die Begriffe im Verstand an einander schließen,

müssen sie sich auch im Vortrag zusammenfügen, und die Stetigkeit in der Darstellung muß der Stetigkeit in der Idee entsprechen. Nun streitet aber jede Freiheit, die der Imagination bei Erkenntnissen eingeräumt wird, mit der strengen Notwendigkeit, nach welcher der Verstand 5 Urteile mit Urteilen und Schlüsse mit Schlüssen zusammenkettet. Die Einbildungskraft strebt, ihrer Natur gemäß, immer nach Anschauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen, und ist ohne Unterlaß bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen 10 Fall darzustellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem Abstrakten einen Körper zu geben. Sie liebt ferner in ihren Zusammensetzungen Freiheit und erkennt dabei kein anderes Gesetz als den Zufall der Raum- und der Zeit- 15 verknüpfung; denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unsern Vorstellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beschäftigt sich der Verstand nur mit Teilvorstellungen oder Begriffen, und 20 sein Bestreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anschauung Merkmale zu unterscheiden. Weil er die Dinge nach ihren innern Verhältnissen verknüpft, die sich nur durch Absonderung entdecken lassen, so kann der Verstand nur insofern, als er vorher trennte, d. h. 25 nur durch Teilvorstellungen, verbinden. Der Verstand beobachtet in seinen Kombinationen strenge Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, und es ist bloß der stetige Zusammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann. Dieser Zusammenhang wird aber jedesmal gestört, 30 so oft die Einbildungskraft ganze Vorstellungen (einzelne Fälle) in diese Kette von Abstraktionen einschaltet und in die strenge Notwendigkeit der Sachverknüpfung den Zufall der Zeitverknüpfung mischt*). Es ist daher unumgänglich

---

*) Ein Schriftsteller, dem es um wissenschaftliche Strenge 35 zu tun ist, wird sich deswegen der Beispiele sehr ungern und sehr sparsam bedienen. Was vom Allgemeinen mit

nötig, daß da, wo es um strenge Konsequenz im Denken zu tun ist, die Imagination ihren willkürlichen Charakter verleugne und ihr Bestreben nach möglichster Sinnlichkeit in den Vorstellungen und möglichster Freiheit in Verknüpfung derselben dem Bedürfnis des Verstandes unterordnen und aufopfern lerne. Deswegen muß schon der Vortrag darnach eingerichtet sein, durch Ausschließung alles Individuellen und Sinnlichen jenes Bestreben der Einbildungskraft niederzuschlagen und sowohl durch Bestimmtheit im Ausdruck ihrem unruhigen Dichtungstrieb, als durch Gesetzmäßigkeit im Fortschritt ihrer Willkür in Kombinationen Schranken zu setzen. Freilich wird sie sich nicht ohne Widerstand diesem Joch unterwerfen, aber man rechnet hier auch billig auf einige Selbstverleugnung und auf einen ernstlichen Entschluß des Zuhörers oder Lesers, um der Sache willen die Schwierigkeiten nicht zu achten, welche von der Form unzertrennlich sind.

Wo sich aber ein solcher Entschluß n i c h t voraussetzen läßt, und wo man sich keine Hoffnung machen kann, daß das Interesse an dem Inhalt stark genug sein werde, um zu dieser Anstrengung Mut zu machen, da wird man freilich auf Mitteilung einer wissenschaftlichen Erkenntnis Verzicht tun müssen, dafür aber in Ansehung des Vortrags etwas mehr Freiheit gewinnen. Man verläßt in diesem Falle die Form der Wissenschaft, die zu viel Gewalt gegen die Einbildungskraft ausübt und nur durch die Wichtigkeit des Zwecks kann annehmlich gemacht werden, und erwählt dafür die Form der Schönheit, die, unabhängig von allem Inhalt, sich schon durch

---

vollkommner Wahrheit gilt, erleidet in jedem besondern Fall Einschränkungen; und da in jedem besondern Fall sich Umstände finden, die in Rücksicht auf den allgemeinen Begriff, der dadurch dargestellt werden soll, zufällig sind, so ist immer zu fürchten, daß diese zufälligen Beziehungen in jenen allgemeinen Begriff mit hineingetragen werden und ihm von seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit etwas rauben.

sich selbst empfiehlt. Weil die Sache die Form nicht in Schutz nehmen will, so muß die Form die Sache vertreten.

Der populäre Unterricht verträgt sich mit dieser Freiheit. Da der Volksredner oder Volksschriftsteller (eine Benennung, unter der ich jeden befasse, der nicht ausschließend an den Gelehrten sich wendet) zu keinem vorbereiteten Publikum spricht und seine Leser nicht wie der andere auswählt, sondern sie nehmen muß, wie er sie findet, so kann er auch bloß die allgemeinen Bedingungen des Denkens und bloß die allgemeinen Antriebe zur Aufmerksamkeit, aber noch keine besondere *Denkfertigkeit*, noch keine Bekanntschaft mit bestimmten Begriffen, noch kein Interesse an bestimmten Gegenständen bei denselben voraussetzen. Er kann es also auch nicht darauf ankommen lassen, ob die Einbildungskraft derer, die er unterrichten will, mit seinen Abstraktionen den gehörigen Sinn verknüpfen und zu den allgemeinen Begriffen, auf die der wissenschaftliche Vortrag sich einschränkt, einen Inhalt darbieten werde. Um sicher zu gehen, gibt er daher lieber die Anschauungen und einzelnen Fälle gleich *mit*, auf welche sich jene Begriffe beziehen, und überläßt es dem Verstand seiner Leser, den Begriff aus dem Stegreif daraus zu bilden. Die Einbildungskraft wird also bei dem populären Vortrag schon weit mehr ins Spiel gemischt, aber doch immer nur *reproduktiv* (empfangene Vorstellungen erneuernd), nicht aber *produktiv* (ihre selbstbildende Kraft beweisend). Jene einzelnen Fälle oder Anschauungen sind für den gegenwärtigen Zweck viel zu genau berechnet und für den Gebrauch, der davon gemacht werden soll, viel zu bestimmt eingerichtet, als daß die Einbildungskraft es vergessen könnte, daß sie bloß im Dienst des Verstandes handelt. Der Vortrag hält sich zwar etwas näher an das Leben und an die Sinnenwelt, aber er verliert sich noch nicht in derselben. Die Darstellung ist also noch immer bloß *didaktisch*; denn um schön zu sein, fehlen ihr noch die zwei vornehmsten Eigenschaften, *Sinnlichkeit* im Ausdruck und *Freiheit* in der Bewegung.

Frei wird die Darstellung, wenn der Verstand den Zusammenhang der Ideen zwar bestimmt, aber mit so versteckter Gesetzmäßigkeit, daß die Einbildungskraft dabei völlig willkürlich zu verfahren und bloß dem Zufall der
5 Zeitverknüpfung zu folgen scheint. Sinnlich wird die Darstellung, wenn sie das Allgemeine in das Besondere versteckt und der Phantasie das lebendige Bild (die ganze Vorstellung) hingibt, wo es bloß um den Begriff (die Teilvorstellung) zu tun ist. Die sinnliche Darstellung
10 ist also, von der einen Seite betrachtet, reich, weil sie da, wo nur eine Bestimmung verlangt wird, ein vollständiges Bild, ein Ganzes von Bestimmungen, ein Individuum gibt; sie ist aber, von einer andern Seite betrachtet, wieder eingeschränkt und arm, weil sie nur
15 von einem Individuum und von einem einzelnen Fall behauptet, was doch von einer ganzen Sphäre zu verstehen ist. Sie verkürzt also den Verstand gerade um so viel, als sie der Imagination im Überfluß darbietet; denn je vollständiger an Inhalt eine Vorstellung ist, desto
20 kleiner ist ihr Umfang.

Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkür zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Notwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beiden Interessen mit einander
25 zu streiten scheinen, so gibt es doch zwischen beiden einen Punkt der Vereinigung, und diesen auszufinden, ist das eigentliche Verdienst der schönen Schreibart.

Um der Imagination Genüge zu tun, muß die Rede einen materiellen Teil oder Körper haben, und diesen
30 machen die Anschauungen aus, von denen der Verstand die einzelnen Merkmale oder Begriffe absondert; denn so abstrakt wir auch denken mögen, so ist es doch immer zuletzt etwas Sinnliches, was unserm Denken zum Grund liegt. Nur will die Imagination ungebunden und regel-
35 los von Anschauung zu Anschauung überspringen und sich an keinen andern Zusammenhang als den der Zeitfolge binden. Stehen also die Anschauungen, welche den körperlichen Teil zu der Rede hergeben, in keiner

Sachverknüpfung unter einander, scheinen sie vielmehr als unabhängige Glieder und als eigene Ganze für sich selbst zu bestehen, verraten sie die ganze Unordnung einer spielenden und bloß sich selbst gehorchenden Einbildungskraft, so hat die Einkleidung ästhetische Freiheit, und das Bedürfnis der Phantasie ist befriedigt. Eine solche Darstellung, könnte man sagen, ist ein *organisches* Produkt, wo nicht bloß das Ganze lebt, sondern auch die einzelnen Teile ihr eigentümliches Leben haben; die bloß wissenschaftliche Darstellung ist ein *mechanisches* Werk, wo die Teile, leblos für sich selbst, dem Ganzen durch ihre Zusammenstimmung ein künstliches Leben erteilen.

Um auf der andern Seite dem Verstande Genüge zu tun und Erkenntnis hervorzubringen, muß die Rede einen geistigen Teil, *Bedeutung*, haben, und diese erhält sie durch die Begriffe, vermittelst welcher jene Anschauungen auf einander bezogen und in ein Ganzes verbunden werden. Findet nun zwischen diesen Begriffen, als dem geistigen Teil der Rede, der genaueste Zusammenhang statt, während daß sich die ihnen korrespondierenden Anschauungen, als der sinnliche Teil der Rede, bloß durch ein willkürliches Spiel der Phantasie zusammenzufinden scheinen, so ist das Problem gelöst, und der Verstand wird durch Gesetzmäßigkeit befriedigt, indem der Phantasie durch Gesetzlosigkeit geschmeichelt wird.

Untersucht man die Zauberkraft der schönen Diktion, so wird man allemal finden, daß sie in einem solchen glücklichen Verhältnis zwischen äußerer Freiheit und innerer Notwendigkeit enthalten ist. Zu dieser Freiheit der Einbildungskraft trägt die *Individualisierung* der Gegenstände und der figürliche oder *uneigentliche Ausdruck* das meiste bei: jene, um die Sinnlichkeit zu erhöhen, dieser, um sie da, wo sie nicht ist, zu erzeugen. Indem wir die Gattung durch ein Individuum repräsentieren und einen allgemeinen Begriff in einem einzelnen Falle darstellen, nehmen wir der Phantasie die Fesseln ab, die der Verstand ihr angelegt hatte, und geben ihr

Vollmacht, sich schöpferisch zu beweisen. Immer nach Vollständigkeit der Bestimmungen strebend, erhält und gebraucht sie jetzt das Recht, das ihr hingegebene Bild nach Gefallen zu ergänzen, zu beleben, umzustalten, ihm in allen seinen Verbindungen und Verwandlungen zu folgen. Sie darf augenblicklich ihrer untergeordneten Rolle vergessen und sich als eine willkürliche Selbstherrscherin betragen, weil durch den strengen innern Zusammenhang hinlänglich dafür gesorgt ist, daß sie dem Zügel des Verstandes nie ganz entfliehen kann. Der uneigentliche Ausdruck treibt diese Freiheit noch weiter, indem er Bilder zusammengattet, die ihrem Inhalt nach ganz verschieden sind, aber sich gemeinschaftlich unter einem höhern Begriff verbinden. Weil sich nun die Phantasie an den Inhalt, der Verstand hingegen an jenen höhern Begriff hält, so macht die erstere eben da einen Sprung, wo der letztere die vollkommenste Stetigkeit wahrnimmt. Die Begriffe entwickeln sich nach dem Gesetz der Notwendigkeit, aber nach dem Gesetz der Freiheit gehen sie an der Einbildungskraft vorüber; der Gedanke bleibt derselbe, nur wechselt das Medium, das ihn darstellt. So erschafft sich der beredte Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung und errichtet auf einem immer wechselnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfließt, ein festes Gebäude.

Stellt man zwischen der wissenschaftlichen, der populären und der schönen Diktion eine Vergleichung an, so zeigt sich, daß alle drei zwar den Gedanken, um den es zu tun ist, der Materie nach gleich getreu überliefern und uns also alle drei zu einer Erkenntnis verhelfen, daß aber die Art und der Grad dieser Erkenntnis bei einer jeden merklich verschieden sind. Der schöne Schriftsteller stellt uns die Sache, von der er handelt, vielmehr als möglich und als wünschenswürdig vor, als daß er uns von der Wirklichkeit oder gar von der Notwendigkeit derselben überzeugen könnte; denn sein Gedanke kündigt sich bloß als eine willkürliche Schöpfung der Einbildungskraft an, die für sich allein nie im stand ist, die Realität

ihrer Vorstellungen zu verbürgen. Der populäre Schriftsteller erweckt uns den Glauben, daß es sich *wirklich* so verhalte, aber weiter bringt er es auch nicht; denn er macht uns die Wahrheit jenes Satzes zwar fühlbar, aber nicht absolut gewiß. Das Gefühl aber kann wohl lehren, was *ist*, aber niemals, was *sein muß*. Der philosophische Schriftsteller erhebt jenen Glauben zur Überzeugung, denn er erweist aus unbezweifelten Gründen, daß es sich *notwendig* so verhalte.

Wenn man von den bisherigen Grundsätzen ausgehet, so wird es nicht schwer sein, einer jeden von diesen drei verschiedenen Formen der Diktion ihre schickliche Stelle anzuweisen. Im ganzen genommen wird sich als Regel annehmen lassen, daß da, wo nicht bloß an dem Resultat, sondern zugleich an den Beweisen liegt, die wissenschaftliche Schreibart, und da, wo es überhaupt nur um das Resultat zu tun ist, die populäre und schöne Schreibart den Vorzug verdienen. *Wann* aber der populäre Ausdruck in den *schönen* übergehen darf, das entscheidet der größere oder geringere Grad des Interesse, den man vorauszusetzen und zu bewirken hat.

Der reine wissenschaftliche Ausdruck setzt uns (mehr oder weniger, je nachdem er philosophischer oder populärer ist) in den *Besitz* einer Erkenntnis; der schöne Ausdruck *leiht* uns dieselbe bloß zu augenblicklichem Genuß und Gebrauche. Der erste gibt uns — wenn ich mir die Vergleichung erlauben darf — den Baum mitsamt der Wurzel, aber freilich müssen wir uns gedulden, bis er blühet und Früchte trägt; der schöne Ausdruck bricht uns bloß die Blüten und Früchte davon ab, aber der Baum, der sie trug, wird nicht unser, und wenn jene verwelkt und genossen sind, ist unser Reichtum verschwunden. So widersinnig es nun wäre, demjenigen die bloße Blume oder Frucht abzubrechen, der den Baum selbst in seinen Garten verpflanzt haben will, ebenso ungereimt würde es sein, dem, welchem gerade jetzt nur nach einer Frucht gelüstet, den Baum selbst mit seinen künftigen Früchten anzubieten. Die Anwendung ergibt sich von selbst, und

ich bemerke bloß, daß der schöne Ausdruck ebenso wenig für den Lehrstuhl, als der schulgerechte für den schönen Umgang und für die Rednerbühne taugt.

Der Lernende sammelt für spätere Zwecke und für einen künftigen Gebrauch; daher der Lehrer dafür zu sorgen hat, ihn zum völligen Eigentümer der Kenntnisse zu machen, die er ihm beibringt. Nichts aber ist unser, als was dem Verstand übergeben wird. Der Redner hingegen bezweckt einen schnellen Gebrauch und hat ein gegenwärtiges Bedürfnis seines Publikums zu befriedigen. Sein Interesse ist es also, die Kenntnisse, welche er ausstreut, so schnell, als er immer kann, *praktisch* zu machen, und dies erreicht er am sichersten, wenn er sie dem *Sinn* übergibt und für die *Empfindung* zubereitet. Der Lehrer, der sein Publikum bloß auf Bedingungen übernimmt und berechtigt ist, die Stimmung des Gemüts, die zur Aufnahme der Wahrheit erfordert wird, schon bei demselben vorauszusetzen, richtet sich bloß nach dem *Objekt* seines Vortrags, da im Gegenteil der Redner, der mit seinem Publikum keine Bedingung eingehen darf und die Neigung erst zu seinem Vorteil gewinnen muß, sich zugleich nach den *Subjekten* zu richten hat, an die er sich wendet. Jener, dessen Publikum schon da war und wiederkommt, braucht bloß Bruchstücke zu liefern, die mit vorhergegangenen Vorträgen erst ein Ganzes ausmachen; dieser, dessen Publikum ohne Aufhören wechselt, unvorbereitet kommt und vielleicht nie zurückkehrt, muß sein Geschäft bei jedem Vortrag *vollenden*: jede seiner Aufführungen muß ein Ganzes für sich sein und ihren vollständigen Aufschluß enthalten.

Daher ist es kein Wunder, wenn ein noch so gründlicher dogmatischer Vortrag in der Konversation und auf der Kanzel kein Glück macht, und ein noch so geistvoller schöner Vortrag auf dem Lehrstuhl keine Früchte trägt — wenn die schöne Welt Schriften ungelesen läßt, die in der gelehrten Epoche machen, und der Gelehrte Werke ignoriert, die eine Schule der Weltleute sind und von

allen Liebhabern des Schönen mit Begierde verschlungen werden. Jedes kann in dem Kreis, für den es bestimmt ist, Bewunderung verdienen, ja an innerm Gehalt können beide vollkommen gleich sein, aber es hieße etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anstrengt, zugleich dem bloßen Schöngeist zum leichten Spiele dienen sollte.

Aus diesem Grunde halte ich es für schädlich, wenn für den Unterricht der Jugend Schriften gewählt werden, worin wissenschaftliche Materien in schöne Form eingekleidet sind. Ich rede hier ganz und gar nicht von solchen Schriften, wo der Inhalt der Form aufgeopfert worden ist, sondern von wirklich vortrefflichen Schriften, die die schärfste Sachprobe aushalten, aber diese Probe in ihrer Form nicht enthalten. Es ist wahr, man erreicht mit solchen Schriften den Zweck, gelesen zu werden, aber immer auf Unkosten des wichtigeren Zweckes, warum man gelesen werden will. Der Verstand wird bei dieser Lektüre immer nur in seiner Zusammenstimmung mit der Einbildungskraft geübt und lernt also nie die Form von dem Stoffe scheiden und als ein reines Vermögen handeln. Und doch ist schon die bloße Übung des Verstandes ein Hauptmoment bei dem Jugendunterricht, und an dem Denken selbst liegt in den meisten Fällen mehr als an dem Gedanken. Wenn man haben will, daß ein Geschäft gut besorgt werde, so mag man sich ja hüten, es als ein Spiel anzukündigen. Vielmehr muß der Geist schon durch die Form der Behandlung in Spannung gesetzt und mit einer gewissen Gewalt von der Passivität zur Tätigkeit fortgestoßen werden. Der Lehrer soll seinem Schüler die strenge Gesetzmäßigkeit der Methode keineswegs verbergen, sondern ihn vielmehr darauf aufmerksam und wo möglich darnach begierig machen. Der Studierende soll lernen einen Zweck verfolgen und um des Zwecks willen auch ein beschwerliches Mittel sich gefallen lassen. Frühe schon soll er nach der edlern Lust streben, welche der Preis der Anstrengung ist. Bei dem wissenschaftlichen Vortrag werden die Sinne ganz und gar ab-

gewiesen, bei dem schönen werden sie ins Interesse gezogen. Was wird die Folge davon sein? Man verschlingt eine solche Schrift, eine solche Unterhaltung mit Anteil; aber wird man um die Resultate befragt, so ist man kaum im stande, davon Rechenschaft zu geben. Und sehr natürlich! denn die Begriffe dringen zu ganzen Massen in die Seele, und der Verstand erkennt nur, wo er unterscheidet; das Gemüt verhielt sich während der Lektüre vielmehr leidend als tätig, und der Geist besitzt nichts, als was er tut.

Dies gilt übrigens bloß von dem Schönen gemeiner Art und von der gemeinen Art, das Schöne zu empfinden. Das wahrhaft Schöne gründet sich auf die strengste Bestimmtheit, auf die genaueste Absonderung, auf die höchste innere Notwendigkeit; nur muß diese Bestimmtheit sich eher finden lassen als gewaltsam hervordrängen. Die höchste Gesetzmäßigkeit muß da sein, aber sie muß als Natur erscheinen. Ein solches Produkt wird dem Verstand vollkommen Genüge tun, sobald es studiert wird, aber eben weil es wahrhaft schön ist, so dringt es seine Gesetzmäßigkeit nicht auf, so wendet es sich nicht an den Verstand *insbesondere*, sondern spricht als reine Einheit zu dem harmonierenden Ganzen des Menschen, als Natur zur Natur. Ein gemeiner Beurteiler findet es vielleicht leer, dürftig, viel zu wenig bestimmt; gerade dasjenige, worin der Triumph der Darstellung besteht, die vollkommene Auflösung der Teile in einem reinen Ganzen beleidigt ihn, weil er nur zu unterscheiden versteht und nur für das Einzelne Sinn hat. Zwar soll bei philosophischen Darstellungen der Verstand, als Unterscheidungsvermögen, befriediget werden, es sollen einzelne Resultate für ihn daraus hervorgehen; dies ist der Zweck, der auf keine Weise hintangesetzt werden darf. Wenn aber der Schriftsteller durch die strengste innere Bestimmtheit dafür gesorgt hat, daß der Verstand diese Resultate notwendig finden muß, sobald er sich nur darauf einläßt, aber damit allein nicht zufrieden und genötigt durch seine Natur (die immer als harmonische

Einheit wirkt und, wo sie durch das Geschäft der Abstraktion diese Einheit verloren, solche schnell wieder herstellt), wenn er das Getrennte wieder verbindet und durch die vereinigte Aufforderung der sinnlichen und geistigen Kräfte immer den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, 5 so hat er wahrhaftig nicht um so viel schlechter geschrieben, als er dem Höchsten näher gekommen ist. Der gemeine Beurteiler freilich, der ohne Sinn für jene Harmonie immer nur auf das Einzelne dringt, der in der Peterskirche selbst nur die Pfeiler suchen würde, welche 10 dieses künstliche Firmament unterstützen, dieser wird es ihm wenig Dank wissen, daß er ihm eine doppelte Mühe machte: denn ein solcher muß ihn freilich erst übersetzen, wenn er ihn verstehen will, so wie der bloße nackte Verstand, entblößt von allem Darstellungsvermögen, das 15 Schöne und Harmonische in der Natur wie in der Kunst erst in seine Sprache umsetzen und aus einander legen, kurz, so wie der Schüler, um zu lesen, erst buchstabieren muß. Aber von der Beschränktheit und Bedürftigkeit seiner Leser empfängt der darstellende Schriftsteller nie- 20 mals das Gesetz. Dem Ideal, das er in sich selbst trägt, geht er entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden viele zurückbleiben: denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, 25 welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowohl mit denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden: denn er legt ihnen die saure Arbeit des Denkens auf — als mit denjenigen, welche nur denken: 30 denn er fordert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig zu bilden. Weil aber beide nur sehr unvollkommene Repräsentanten gemeiner und echter Menschheit sind, welche durchaus Harmonie jener beiden Geschäfte fordert, so bedeutet ihr Widerspruch nichts; 35 vielmehr bestätigen ihm ihre Urteile, daß er erreichte, was er suchte. Der abstrakte Denker findet seinen Inhalt gedacht und der anschauende Leser seine Schreibart

lebendig: beide billigen also, was sie fassen, und vermissen nur, was ihr Vermögen übersteigt.

Ein solcher Schriftsteller ist aber aus eben diesem Grunde ganz und gar nicht dazu gemacht, einen Unwissenden mit dem Gegenstande, den er behandelt, bekannt zu machen oder, im eigentlichsten Sinne des Worts, zu lehren. Dazu ist er glücklicherweise auch nicht nötig, weil es für den Unterricht der Schüler nie an Subjekten fehlen wird. Der Lehrer in strengster Bedeutung muß sich nach der Bedürftigkeit richten; er geht von der Voraussetzung des Unvermögens aus, da hingegen jener von seinem Leser oder Zuhörer schon eine gewisse Integrität und Ausbildung fordert. Dafür schränkt sich aber seine Wirkung auch nicht darauf ein, bloß tote Begriffe mitzuteilen; er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtiget sich des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens zugleich.

Wenn es für die Gründlichkeit der Erkenntnis nachteilig befunden wurde, bei dem eigentlichen Lernen den Forderungen des Geschmacks Raum zu geben, so wird dadurch keineswegs behauptet, daß die Bildung dieses Vermögens bei dem Studierenden zu frühzeitig sei. Ganz im Gegenteil soll man ihn aufmuntern und veranlassen, Kenntnisse, die er sich auf dem Wege der Schule zu eigen machte, auf dem Wege der lebendigen Darstellung mitzuteilen. Sobald das erstere nur beobachtet worden ist, kann das zweite keine andere als nützliche Folgen haben. Gewiß muß man einer Wahrheit schon in hohem Grad mächtig sein, um ohne Gefahr die Form verlassen zu können, in der sie gefunden wurde; man muß einen großen Verstand besitzen, um selbst in dem freien Spiele der Imagination sein Objekt nicht zu verlieren. Wer mir seine Kenntnisse in schulgerechter Form überliefert, der überzeugt mich zwar, daß er sie richtig faßte und zu behaupten weiß; wer aber zugleich im stande ist, sie in einer schönen Form mitzuteilen, der beweist nicht nur, daß er dazu gemacht ist, sie zu erweitern, er beweist auch, daß er sie in seine Natur aufgenommen und in seinen

Handlungen darzustellen fähig ist. Es gibt für die Resultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die selbsttätige Bildungskraft. Nichts, als was *in uns selbst* schon lebendige Tat ist, kann es *außer uns* werden, und es ist mit Schöpfungen des Geistes wie mit organischen Bildungen: nur aus der Blüte geht die Frucht vor.

Wenn man überlegt, wie viele Wahrheiten als innere Anschauungen längst schon lebendig wirkten, ehe die Philosophie sie demonstrierte, und wie kraftlos öfters die demonstriertesten Wahrheiten für das Gefühl und den Willen bleiben, so erkennt man, wie wichtig es für das praktische Leben ist, diesen Wink der Natur zu befolgen und die Erkenntnisse der Wissenschaft wieder in lebendige Anschauung umzuwandeln. Nur auf diese Art ist man imstande, an den Schätzen der Weisheit auch diejenigen Anteil nehmen zu lassen, denen schon ihre Natur untersagte, den unnatürlichen Weg der Wissenschaft zu wandeln. Die Schönheit leistet hier in Rücksicht auf die Erkenntnis eben das, was sie im Moralischen in Rücksicht auf die Handlungsweise leistet: sie vereinigt die Menschen in den Resultaten und in der Materie, die sich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden.

Das andre Geschlecht kann und darf, seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach, mit dem männlichen nie die *Wissenschaft*, aber durch das Medium der Darstellung kann es mit demselben die *Wahrheit* teilen. Der Mann läßt es sich noch wohl gefallen, daß sein Geschmack beleidigt wird, wenn nur der innere Gehalt den Verstand entschädigt. Gewöhnlich ist es ihm nur desto lieber, je härter die Bestimmtheit hervortritt, und je reiner sich das innere Wesen von der Erscheinung absondert. Aber das Weib vergibt dem reichsten Inhalt die vernachlässigte Form nicht, und der ganze innre Bau seines Wesens gibt ihm ein Recht zu dieser strengen Forderung. Dieses Geschlecht, das, wenn es auch nicht durch Schönheit herrschte, schon allein deswegen das

schöne Geschlecht heißen müßte, weil es durch Schönheit beherrscht wird, zieht alles, was ihm vorkommt, vor den Richterstuhl der Empfindung, und was nicht zu dieser spricht oder sie gar beleidigt, ist für dasselbe verloren. Freilich kann ihm in diesem Kanal nur die Materie der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst überliefert werden, die von ihrem Beweis unzertrennlich ist. Aber glücklicherweise braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um seine höchste Vollkommenheit zu erreichen, und die bisher erschienenen Ausnahmen können den Wunsch nicht erregen, daß sie zur Regel werden möchten.

Das Geschäft also, welches die Natur dem andern Geschlecht nicht bloß nachließ, sondern verbot, muß der Mann doppelt auf sich nehmen, wenn er anders dem Weibe in diesem wichtigen Punkt des Daseins auf gleicher Stufe begegnen will. Er wird also so viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abstraktion, wo er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüberzuziehen suchen, wo das Weib zugleich Muster und Richterin ist. Er wird, da er in dem weiblichen Geiste keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, so viele Blüten und Früchte, als immer möglich ist, auf seinem eigenen Feld zu erzielen suchen, um den schnell verwelkenden Vorrat auf dem andern desto öfter erneuern und da, wo keine natürliche Ernte reift, eine künstliche unterhalten zu können. Der Geschmack verbessert — oder verbirgt — den natürlichen Geistesunterschied beider Geschlechter, er nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Produkten des männlichen und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genießen, wo es nicht gearbeitet hat.

Dem Geschmack ist also, unter den Einschränkungen, deren ich bisher erwähnte, bei Mitteilung der Erkenntnis zwar die Form anvertraut, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er sich nicht an dem Inhalt vergreife. Er soll nie vergessen, daß er einen fremden Auftrag ausrichtet und nicht seine eignen Geschäfte führt. Sein ganzer Anteil soll darauf eingeschränkt sein, das Gemüt

in eine der Erkenntnis günstige Stimmung zu versetzen; aber in allem dem, was die Sache betrifft, soll er sich durchaus keiner Autorität anmaßen.

Wenn er das letztere tut — wenn er sein Gesetz, welches kein anders ist, als der Einbildungskraft gefällig zu sein und in der Betrachtung zu vergnügen, zum obersten erhebt — wenn er dieses Gesetz nicht bloß auf die Behandlung, sondern auch auf die Sache anwendet und nach Maßgabe desselben die Materialien nicht bloß ordnet, sondern wählt, so überschreitet er nicht nur, sondern veruntreut seinen Auftrag und verfälscht das Objekt, das er uns treu überliefern sollte. Nach dem, was die Dinge sind, wird jetzt nicht mehr gefragt, sondern wie sie sich am besten den Sinnen empfehlen. Die strenge Konsequenz der Gedanken, welche bloß hätte verborgen werden sollen, wird als eine lästige Fessel weggeworfen; die Vollkommenheit wird der Annehmlichkeit, die Wahrheit der Teile der Schönheit des Ganzen, das innere Wesen dem äußern Eindruck aufgeopfert. Wo aber der Inhalt sich nach der Form richten muß, da ist gar kein Inhalt; die Darstellung ist leer, und anstatt sein Wissen vermehrt zu haben, hat man bloß ein unterhaltendes Spiel getrieben.

Schriftsteller, welche mehr Witz als Verstand und mehr Geschmack als Wissenschaft besitzen, machen sich dieser Betrügerei nur allzu oft schuldig, und Leser, die mehr zu empfinden als zu denken gewohnt sind, zeigen sich nur zu bereitwillig, sie zu verzeihen. Überhaupt ist es bedenklich, dem Geschmack seine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verstand als reine Denkkraft geübt und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geschmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität und setzt endlich allen Wert in die Form und in die Erscheinung.

Daher der Geist der Oberflächlichkeit und Frivolität, den man sehr oft bei solchen Ständen und in solchen

Zirkeln herrschen sieht, die sich sonst nicht mit Unrecht der höchsten Verfeinerung rühmen. Einen jungen Menschen in diese Zirkel der Grazien einzuführen, ehe die Musen ihn als mündig entlassen haben, muß ihm notwendig verderblich werden, und es kann gar nicht fehlen, daß eben das, was dem reifen Jüngling die äußere Vollendung gibt, den unreifen zum Gecken macht*). Stoff ohne Form ist freilich nur ein halber Besitz; denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopf, der ihnen keine Gestalt zu geben weiß, wie tote Schätze vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatte eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit im Ausdruck kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat.

---

*) Herr Garve hat in seiner einsichtsvollen Vergleichung bürgerlicher und adeliger Sitten im ersten Teil seiner „Versuche ꝛc." (einer Schrift, von der ich voraussetzen darf, daß sie in jedermanns Händen sein werde) unter den Prärogativen des adeligen Jünglings auch die frühzeitige Kompetenz desselben zu dem Umgange mit der großen Welt angeführt, von welchem der Bürgerliche schon durch seine Geburt ausgeschlossen ist. Ob aber dieses Vorrecht, welches in Absicht auf die äußere und ästhetische Bildung unstreitig als ein Vorteil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adeligen Jünglings und also auf das Ganze seiner Erziehung noch ein Gewinn heißen könne, darüber hat uns Herr Garve seine Meinung nicht gesagt, und ich zweifle, ob er eine solche Behauptung würde rechtfertigen können. Soviel auch auf diesem Wege an Form zu gewinnen ist, soviel muß dadurch an Materie versäumt werden, und wenn man überlegt, wie viel leichter sich Form zu einem Inhalt, als Inhalt zu einer Form findet, so dürfte der Bürger den Edelmann um dieses Prärogativ nicht sehr beneiden. Wenn es freilich auch fernerhin bei der Einrichtung bleiben soll, daß der Bürgerliche arbeitet und der Adelige repräsentiert, so kann man kein passenderes Mittel dazu wählen als gerade diesen Unterschied in der Erziehung; aber ich zweifle, ob der Adelige sich eine solche Teilung immer gefallen lassen wird.

Wenn also die schöne Kultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muß der Geschmack nur die äußere Gestalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Wesen bestimmen. Wird der Eindruck auf den Sinn zum höchsten Richter gemacht und die Dinge bloß auf die Empfindung bezogen, so tritt der Mensch niemals aus der Dienstbarkeit der Materie, so wird es niemals Licht in seinem Geist, kurz, so verliert er ebenso viel an Freiheit der Vernunft, als er der Einbildungskraft zu viel verstattet.

Das Schöne tut seine Wirkung schon bei der bloßen Betrachtung, das Wahre will Studium. Wer also bloß seinen Schönheitssinn übte, der begnügt sich auch da, wo schlechterdings Studium nötig ist, mit der superfiziellen Betrachtung und will auch da bloß verständig spielen, wo Anstrengung und Ernst erfordert wird. Durch die bloße Betrachtung wird aber nie etwas gewonnen. Wer etwas Großes leisten will, muß tief eindringen, scharf unterscheiden, vielseitig verbinden und standhaft beharren. Selbst der Künstler und Dichter, obgleich beide nur für das Wohlgefallen bei der Betrachtung arbeiten, können nur durch ein anstrengendes und nichts weniger als reizendes Studium dahin gelangen, daß ihre Werke uns spielend ergötzen.

Dieses scheint mir auch der untrügliche Probierstein zu sein, woran man den bloßen Dilettanten von dem wahrhaften Kunstgenie unterscheiden kann. Der verführerische Reiz des Großen und Schönen, das Feuer, womit es die jugendliche Imagination entzündet, und der Anschein von Leichtigkeit, womit es die Sinne täuscht, haben schon manchen Unerfahrnen beredet, Palette oder Leier zu ergreifen und auszugießen in Gestalten oder Tönen, was in ihm lebendig wurde. In seinem Kopf arbeiten dunkle Ideen wie eine werdende Welt, die ihn glauben machen, daß er begeistert sei. Er nimmt das Dunkle für das Tiefe, das Wilde für das Kräftige, das Unbestimmte für das Unendliche, das Sinnlose für das Übersinnliche — und wie gefällt er sich nicht in seiner

Geburt! Aber des Kenners Urteil will dieses Zeugnis der warmen Selbstliebe nicht bestätigen. Mit ungefälliger Kritik zerstört er das Gaukelwerk der schwärmenden Bildungskraft und leuchtet ihm in den tiefen Schacht
5 der Wissenschaft und Erfahrung hinunter, wo, jedem Ungeweihten verborgen, der Quell aller wahren Schönheit entspringt. Schlummert nun echte Geniuskraft in dem fragenden Jüngling, so wird zwar anfangs seine Bescheidenheit stutzen, aber der Mut des wahren Talents
10 wird ihn bald zu Versuchen ermuntern. Er studiert, wenn die Natur ihn zum plastischen Künstler ausstattete, den menschlichen Bau unter dem Messer des Anatomikers, steigt in die unterste Tiefe, um auf der Oberfläche wahr zu sein, und frägt bei der ganzen Gattung
15 herum, um dem Individuum sein Recht zu erweisen. Er behorcht, wenn er zum Dichter geboren ist, die Menschheit in seiner eigenen Brust, um ihr unendlich wechselndes Spiel auf der weiten Bühne der Welt zu verstehen, unterwirft die üppige Phantasie der Disziplin
20 des Geschmackes und läßt den nüchternen Verstand die Ufer ausmessen, zwischen welchen der Strom der Begeisterung brausen soll. Ihm ist es wohlbekannt, daß nur aus dem unscheinbar Kleinen das Große erwächst, und Sandkorn für Sandkorn trägt er das Wunder-
25 gebäude zusammen, das uns in einem einzigen Eindruck jetzt schwindelnd faßt. Hat ihn hingegen die Natur bloß zum Dilettanten gestempelt, so erkältet die Schwierigkeit seinen kraftlosen Eifer, und er verläßt entweder, wenn er bescheiden ist, eine Bahn, die ihm Selbstbetrug an-
30 wies, oder, wenn er es nicht ist, verkleinert er das große Ideal nach dem kleinen Durchmesser seiner Fähigkeit, weil er nicht im stande ist, seine Fähigkeit nach dem großen Maßstab des Ideals zu erweitern. Das echte Kunstgenie ist also immer daran zu erkennen, daß es,
35 bei dem glühendsten Gefühl für das Ganze, Kälte und ausdauernde Geduld für das Einzelne behält und, um der Vollkommenheit keinen Abbruch zu tun, lieber den Genuß der Vollendung aufopfert. Dem bloßen Lieb-

haber verleidet die Mühseligkeit des Mittels den Zweck, und er möchte es gern beim Hervorbringen so bequem haben als bei der Betrachtung.

Bisher ist von den Nachteilen geredet worden, welche aus einer übertriebenen Empfindlichkeit für das Schöne 5 der Form und aus zu weit ausgedehnten ästhetischen Forderungen für das Denken und für die Einsicht erwachsen. Von weit größerer Bedeutung aber sind eben diese Anmaßungen des Geschmackes, wenn sie den Willen zu ihrem Gegenstand haben; denn es ist doch etwas ganz 10 anders, ob uns der übertriebene Hang für das Schöne an Erweiterung unsers Wissens verhindert, oder ob er den Charakter verderbt und uns Pflichten verletzen macht. Belletristische Willkürlichkeit im Denken ist freilich etwas sehr Übles und muß den Verstand verfinstern; aber eben 15 diese Willkürlichkeit, auf Maximen des Willens angewandt, ist etwas Böses und muß unausbleiblich das Herz verderben. Und zu diesem gefahrvollen Extrem neigt die ästhetische Verfeinerung den Menschen, sobald er sich dem Schönheitsgefühle ausschließend anvertraut 20 und den Geschmack zum unumschränkten Gesetzgeber seines Willens macht.

Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluß sinnlicher Antriebe, und der Geschmack, wie wir wissen, 25 arbeitet ohne Unterlaß daran, das Band zwischen der Vernunft und den Sinnen immer inniger zu machen. Nun bewirkt er dadurch zwar, daß die Begierden sich veredeln und mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmender werden; aber selbst daraus kann für die 30 Moralität zuletzt große Gefahr entstehen.

Dafür nämlich, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Einbildungskraft auch in ihrem freien Spiele sich nach Gesetzen richtet, und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Ver- 35 nunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, in dem Ernst ihrer Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft

zu richten und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die sittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Kontrakt angesehen, der den einen Teil nur so lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als notwendige Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Wie der Charakter nach und nach in diese Verderbnis gerate, läßt sich auf folgende Art begreiflich machen.

So lange der Mensch noch ein Wilder ist, seine Triebe bloß auf materielle Gegenstände gehen und ein Egoism von der gröbern Art seine Handlungen leitet, kann die Sinnlichkeit nur durch ihre blinde Stärke der Moralität gefährlich sein und sich den Vorschriften der Vernunft bloß als eine Macht widersetzen. Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mäßigung, der Menschlichkeit wird von der lauter sprechenden Begierde überschrien. Er ist fürchterlich in seiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil seine Gelüste dem schwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig sind. Er ist ein wütendes Tier gegen andre, weil ihn selbst der Naturtrieb noch tierisch beherrscht.

Vertauscht er aber diesen wilden Naturstand mit dem Zustande der Verfeinerung, veredelt der Geschmack seine Triebe, weist er denselben würdigere Objekte in der moralischen Welt an, mäßigt er ihre rohen Ausbrüche durch die Regel der Schönheit, so kann es geschehen, daß eben diese Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, durch einen Anschein von Würde und durch eine angemaßte Autorität der Sittlichkeit des Charakters noch weit gefährlicher werden und unter der Maske von Unschuld, Adel und Reinigkeit eine weit schlimmere Tyrannei gegen den Willen ausüben.

Der Mensch von Geschmack entzieht sich freiwillig dem groben Joch des Instinkts. Er unterwirft seinen

Trieb nach Vergnügen der Vernunft und versteht sich dazu, die Objekte seiner Begierden sich von dem denkenden Geist bestimmen zu lassen. Je öfter nun der Fall sich erneuert, daß das moralische und das ästhetische Urteil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl in demselben Objekte zusammentreffen und in demselben Ausspruche sich begegnen, desto mehr wird die Vernunft geneigt, einen so sehr vergeistigten Trieb für einen der ihrigen zu halten und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeschränkter Vollmacht zu übergeben.

So lange noch Möglichkeit vorhanden ist, daß Neigung und Pflicht in demselben Objekt des Begehrens zusammentreffen, so kann diese Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl keinen positiven Schaden anrichten, obgleich, streng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen dadurch nichts gewonnen wird. Aber der Fall verändert sich gar sehr, wenn Empfindung und Vernunft ein verschiedenes Interesse haben — wenn die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geschmack empört, oder wenn sich dieser zu einem Objekt hingezogen sieht, das die Vernunft als moralische Richterin zu verwerfen gezwungen ist.

Jetzt nämlich tritt auf einmal die Notwendigkeit ein, die Ansprüche des moralischen und ästhetischen Sinnes, die ein so langes Einverständnis beinahe unentwirrbar vermengte, aus einander zu setzen, ihre gegenseitigen Befugnisse zu bestimmen und den wahren Gewalthaber im Gemüt zu erfahren. Aber eine so ununterbrochene Repräsentation hat ihn in Vergessenheit gebracht, und die lange Observanz, den Eingebungen des Geschmacks unmittelbar zu gehorchen und sich dabei wohl zu befinden, mußte diesem unvermerkt den Schein eines Rechts erwerben. Bei der Untadelhaftigkeit, womit der Geschmack seine Aufsicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, daß man seinen Aussprüchen nicht eine gewisse Achtung zugestand, und diese Achtung ist es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewissenspflicht geltend macht.

Achtung ist ein Gefühl, welches nur für das Gesetz, und was demselben entspricht, kann empfunden werden. Was Achtung fordern kann, macht auf unbedingte Huldigung Anspruch. Die veredelte Neigung, welche sich Achtung zu erschleichen gewußt hat, will also der Vernunft nicht mehr *untergeordnet*, sie will ihr *beigeordnet* sein. Sie will für keinen treubrüchigen Untertan gelten, der sich gegen seinen Oberherrn auflehnt; sie will als eine Majestät angesehen sein und mit der Vernunft als sittliche Gesetzgeberin, wie Gleich mit Gleichem, handeln. Die Wagschalen stehen also, wie sie vorgibt, dem Rechte nach gleich, und wie sehr ist da nicht zu fürchten, daß das Interesse den Ausschlag geben werde!

Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgefühl abstammen und das Eigentum feiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Gefühl so sehr als der veredelte Affekt der *Liebe*, und keine ist fruchtbarer an Gesinnungen, die der wahren Würde des Menschen entsprechen. Zu welchen Höhen trägt sie nicht die menschliche Natur, und was für göttliche Funken weiß sie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu schlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützige Neigung verzehrt, und reiner können Grundsätze selbst die Keuschheit des Gemüts kaum bewahren, als die Liebe des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpften, hat die Liebe schon für sie gesiegt und durch ihre allmächtige Tatkraft Entschlüsse beschleunigt, welche die bloße Pflicht der schwachen Menschheit umsonst würde abgefordert haben. Wer sollte wohl einem Affekte mißtrauen, der das Vortreffliche in der menschlichen Natur so kräftig in Schutz nimmt und den Erbfeind aller Moralität, den Egoism, so siegreich bestreitet?

Aber man wage es ja nicht mit diesem Führer, wenn man nicht schon durch einen bessern gesichert ist. Der Fall soll eintreten, daß der geliebte Gegenstand unglücklich ist, daß er um unsertwillen unglücklich ist, daß es von uns abhängt, ihn durch Aufopferung einiger moralischen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen

wir ihn leiden lassen, um ein reines Gewissen zu behalten? Erlaubt dieses der uneigennützige, großmütige, seinem Gegenstand ganz dahingegebene, über seinen Gegenstand ganz sich selbst vergessende Affekt? Es ist wahr, es läuft wider unser Gewissen, von dem unmoralischen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann — aber heißt das lieben, wenn man bei dem Schmerz des Geliebten noch an sich selbst denkt? Wir sind doch also mehr für uns besorgt als für den Gegenstand unserer Liebe, weil wir lieber diesen unglücklich sehen, als es durch die Vorwürfe unsers Gewissens selbst sein wollen?" So sophistisch weiß dieser Affekt die moralische Stimme in uns, wenn sie seinem Interesse entgegensteht, als eine Anregung der Selbstliebe verächtlich zu machen und unsre sittliche Würde als ein Bestandstück unsrer Glückseligkeit vorzustellen, welche zu veräußern in unsrer Willkür steht. Ist unser Charakter nicht durch gute Grundsätze fest verwahrt, so werden wir schändlich handeln, bei allem Schwung einer exaltierten Einbildungskraft, und über unsre Selbstliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir, gerade umgekehrt, ihr verächtliches Opfer sind. In dem bekannten französischen Roman Liaisons dangereuses findet man ein sehr treffendes Beispiel dieses Betruges, den die Liebe einer sonst reinen und schönen Seele spielt. Die Präsidentin von Tourvel ist aus Überraschung gefallen, und nun sucht sie ihr gequältes Herz durch den Gedanken zu beruhigen, daß sie ihre Tugend der Großmut geopfert habe.

Die sogenannten unvollkommenen Pflichten sind es vorzüglich, die das Schönheitsgefühl in Schutz nimmt und nicht selten gegen die vollkommenen behauptet. Da sie der Willkür des Subjekts weit mehr anheimstellen und zugleich einen Glanz von Verdienstlichkeit von sich werfen, so empfehlen sie sich dem Geschmack ungleich mehr als die vollkommenen, die unbedingt mit strenger Nötigung gebieten. Wie viele Menschen erlauben sich nicht, ungerecht zu sein, um großmütig sein zu können!

Wie viele gibt es nicht, die, um einem Einzelnen wohlzutun, die Pflicht gegen das Ganze verletzen, und umgekehrt; die sich eher eine Unwahrheit als eine Indelikatesse, eher eine Verletzung der Menschlichkeit als der Ehre verzeihen, die, um die Vollkommenheit ihres Geistes zu beschleunigen, ihren Körper zu Grund richten und, um ihren Verstand auszuschmücken, ihren Charakter erniedrigen. Wie viele gibt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Greuel der Anarchie verfolgen, Gesetze in den Staub treten, um für bessere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu befestigen. Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden gibt ihnen einen Anstrich von Reinigkeit, der sie dreist genug macht, der Pflicht ins Angesicht zu trotzen, und manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will.

Der Mensch von verfeinertem Geschmack ist in diesem Stück einer sittlichen Verderbnis fähig, vor welcher der rohe Natursohn, eben durch seine Roheit, gesichert ist. Bei dem letztern ist der Abstand zwischen dem, was der Sinn verlangt, und dem, was die Pflicht gebietet, so abstechend und so grell, und seine Begierden haben so wenig Geistiges, daß sie sich, auch wenn sie ihn noch so despotisch *beherrschen*, doch nie bei ihm in *Ansehen* setzen können. Reizt ihn also die überwiegende Sinnlichkeit zu einer unrechten Handlung, so kann er der Versuchung zwar unterliegen, aber er wird sich nicht verbergen, daß er fehlt, und der Vernunft sogar in demselben Augenblick huldigen, wo er ihrer Vorschrift entgegenhandelt. Der verfeinerte Zögling der Kunst hingegen will es nicht Wort haben, daß er fällt, und um sein Gewissen zu beruhigen, belügt er es lieber. Er möchte zwar gern der Begierde nachgeben, aber ohne dadurch in seiner eigenen

Achtung zu sinken. Wie bewerkstelligt er nun dieses? Er stürzt die höhere Autorität vorher um, die seiner Neigung entgegensteht, und ehe er das Gesetz übertritt, zieht er die Befugnis des Gesetzgebers in Zweifel. Sollte man es glauben, daß ein verkehrter Wille den Verstand so verkehren könne? Alle Würde, auf welche eine Neigung Anspruch machen kann, hat sie bloß ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft zu verdanken, und nun ist sie so verblendet als dreist, auch bei ihrem Widerstreit mit der Vernunft sich dieser Würde anzumaßen, ja sich derselben sogar gegen das Ansehen der Vernunft zu bedienen.

So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausschlagen, wenn zwischen den sinnlichen und den sittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig sein können, eine zu innige Gemeinschaft herrscht. Zwar die Sinnlichkeit wagt bei dieser Gemeinschaft nichts, da sie nichts besitzt, was sie nicht hingeben müßte, sobald die Pflicht spricht und die Vernunft das Opfer fordert. Für die Vernunft aber, als sittliche Gesetzgeberin, wird desto mehr gewagt, wenn sie sich von der Neigung *schenken* läßt, was sie ihr *abfordern* könnte; denn unter dem Schein von *Freiwilligkeit* kann sich leicht das Gefühl der *Verbindlichkeit* verlieren, und ein Geschenk läßt sich verweigern, wenn der Sinnlichkeit einmal die Leistung beschwerlich fallen sollte. Ungleich sicherer ist es also für die Moralität des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters unmittelbar gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.

Man sagt daher ganz richtig, daß die echte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre und eine anhaltende Glückseligkeit leicht eine Klippe der Tugend werde. Glückselig nenne ich den, der, um zu genießen, nicht nötig hat, Unrecht zu tun, und, um recht zu handeln, nicht nötig hat, zu entbehren. Der ununter-

brochen glückliche Mensch sieht also die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmäßigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer antizipieren und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde seiner Bestimmung zu erfahren. Der Unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein Tugendhafter ist, genießt den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majestät des Gesetzes unmittelbar zu verkehren und, da seiner Tugend keine Neigung hilft, die Freiheit des Dämons noch als Mensch zu beweisen.

Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten

(1793/96)

Der Verfasser des Aufsatzes *über die Gefahr ästhetischer Sitten*, im eilften Stücke der Horen des vergangenen Jahrs, hat eine Moralität mit Recht in Zweifel gezogen, welche bloß allein auf Schönheitsgefühle gegründet wird und den Geschmack allein zu ihrem Gewährsmann hat. Aber auf das moralische Leben hat ein reges und reines Gefühl für Schönheit offenbar den glücklichsten Einfluß, und von diesem werde ich hier handeln.

Wenn ich dem Geschmack das Verdienst zuschreibe, zur Beförderung der Sittlichkeit beizutragen, so kann meine Meinung gar nicht sein, daß der Anteil, den der gute Geschmack an einer Handlung nimmt, diese Handlung zu einer sittlichen machen könne. Das Sittliche darf nie einen andern Grund haben als sich selbst. Der Geschmack kann die Moralität des Betragens *begünstigen*, wie ich in dem gegenwärtigen Versuche zu erweisen hoffe, aber er selbst kann durch seinen Einfluß nie etwas Moralisches *erzeugen*.

Es ist hier mit der innern und *moralischen* Freiheit ganz derselbe Fall wie mit der äußern *physischen*; frei in dem letztern Sinn handle ich nur alsdann, wenn ich, unabhängig von jedem fremden Einfluß, bloß meinem Willen folge. Aber die Möglichkeit, meinem eignen Willen uneingeschränkt zu folgen, kann ich doch zuletzt einem von mir verschiedenen Grund zu danken haben, sobald angenommen wird, daß der letztere meinen Willen hätte

einschränken können. Ebenso kann ich die Möglichkeit, gut zu handeln, zuletzt doch einem von meiner Vernunft verschiedenen Grunde zu danken haben, sobald dieser letztere als eine Kraft gedacht wird, die meine Gemütsfreiheit hätte einschränken können. Wie man also gar wohl sagen kann, daß ein Mensch von einem andern Freiheit erhalte, obgleich die Freiheit selbst darin besteht, daß man überhoben ist, sich nach andern zu richten: ebenso gut kann man sagen, daß der Geschmack zur Tugend verhelfe, obgleich die Tugend selbst es ausdrücklich mit sich bringt, daß man sich dabei keiner fremden Hilfe bediene.

Eine Handlung hört deswegen gar nicht auf, frei zu heißen, weil glücklicherweise derjenige sich ruhig verhält, der sie hätte einschränken können; sobald wir nur wissen, daß der Handelnde dabei bloß seinem eigenen Willen folgte, ohne Rücksicht auf einen fremden. Ebenso verliert eine innere Handlung deswegen das Prädikat einer sittlichen noch nicht, weil glücklicherweise die Versuchungen fehlen, die sie hätten rückgängig machen können, sobald wir nur annehmen, daß der Handelnde dabei bloß dem Ausspruch seiner Vernunft mit Ausschließung fremder Triebfedern folgte. Die Freiheit einer äußern Handlung beruht bloß auf ihrem unmittelbaren Ursprung aus dem Willen der Person, die Sittlichkeit einer innern Handlung bloß auf der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft.

Es kann uns schwerer oder leichter werden, als freie Menschen zu handeln, je nachdem wir auf Kräfte stoßen, die unsrer Freiheit entgegenwirken und bezwungen werden müssen. Insofern gibt es Grade der Freiheit. Unsere Freiheit ist größer, sichtbarer wenigstens, wenn wir sie bei noch so heftigem Widerstand feindseliger Kräfte behaupten; aber sie hört darum nicht auf, wenn unser Wille keinen Widerstand findet, oder wenn eine fremde Gewalt sich ins Mittel schlägt und diesen Widerstand ohne unser Zutun vernichtet.

Ebenso mit der Moralität. Es kann uns mehr oder

weniger Kampf kosten, unmittelbar der Vernunft zu gehorchen, je nachdem sich Antriebe in uns regen, die ihren Vorschriften widerstreiten und die wir abweisen müssen. Insofern gibt es Grade der Moralität. Unsere Moralität ist größer, hervorstechender wenigstens, wenn wir, bei noch so großen Antrieben zum Gegenteil, unmittelbar der Vernunft gehorchen; aber sie hört deswegen nicht auf, wenn sich keine Anreizung zum Gegenteil findet, oder wenn etwas anders als unsre Willenskraft diese Anreizung entkräftet. Genug, wir handeln sittlichgut, sobald wir nur darum so handeln, weil es sittlich ist, und ohne uns erst zu fragen, ob es auch angenehm ist; gesetzt auch, es wäre eine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß wir anders handeln würden, wenn es uns Schmerz machte oder ein Vergnügen entzöge.

Zur Ehre der menschlichen Natur läßt sich annehmen, daß kein Mensch so tief sinken kann, um das Böse bloß deswegen, weil es böse ist, vorzuziehen; sondern daß jeder ohne Unterschied das Gute vorziehen würde, weil es das Gute ist, wenn es nicht zufälligerweise das Angenehme ausschlösse oder das Unangenehme nach sich zöge. Alle Unmoralität in der Wirklichkeit scheint also aus der Kollision des Guten mit dem Angenehmen oder, was auf eins hinausläuft, der Begierde mit der Vernunft zu entspringen und einerseits die Stärke der sinnlichen Antriebe, andererseits die Schwäche der moralischen Willenskraft zur Quelle zu haben.

Moralität kann also auf zweierlei Weise befördert werden, wie sie auf zweierlei Weise gehindert wird. Entweder man muß die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, daß keine Versuchung ihn überwältigen könne, oder man muß die Macht der Versuchung brechen, damit auch die schwächere Vernunft und der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen seien.

Zwar könnte es scheinen, als ob durch die letztere Operation die Moralität selbst nichts gewönne, weil mit dem Willen, dessen Beschaffenheit doch allein eine Handlung moralisch macht, keine Veränderung dabei vorgeht.

Das ist aber auch in dem angenommenen Fall gar nicht nötig, wo man keinen schlimmen Willen, der verändert werden mußte, nur einen guten, der schwach ist, voraussetzt. Und dieser schwache gute Wille kommt auf diesem Weg doch zur Wirkung, was vielleicht nicht geschehen wäre, wenn stärkere Antriebe ihm entgegengearbeitet hätten. Wo aber ein guter Wille der Grund einer Handlung wird, da ist wirklich Moralität vorhanden. Ich trage also kein Bedenken, den Satz aufzustellen, daß dasjenige die Moralität wahrhaft befördert, was den Widerstand der Neigung gegen das Gute vernichtet.

Der natürliche innere Feind der Moralität ist der sinnliche Trieb, der, sobald ihm ein Gegenstand vorgehalten wird, nach Befriedigung strebt und, sobald die Vernunft etwas ihm Anstößiges gebietet, ihren Vorschriften sich entgegensetzt. Dieser sinnliche Trieb ist ohne Aufhören geschäftig, den Willen in sein Interesse zu ziehen, der doch unter sittlichen Gesetzen steht und die Verbindlichkeit auf sich hat, sich mit den Ansprüchen der Vernunft nie im Widerspruch zu befinden.

Der sinnliche Trieb aber erkennt kein sittliches Gesetz und will sein Objekt durch den Willen realisiert haben, was auch die Vernunft dazu sprechen mag. Diese Tendenz unserer Begehrungskraft, dem Willen unmittelbar und ohne alle Rücksicht auf höhere Gesetze zu gebieten, steht mit unserer sittlichen Bestimmung im Streite und ist der stärkste Gegner, den der Mensch in seinem moralischen Handeln zu bekämpfen hat. Rohen Gemütern, denen es zugleich an moralischer und an ästhetischer Bildung fehlt, gibt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln bloß, wie ihren Sinnen gelüstet. Moralischen Gemütern, denen aber die ästhetische Bildung fehlt, gibt die Vernunft unmittelbar das Gesetz, und es ist bloß der Hinblick auf die Pflicht, wodurch sie über Versuchung siegen. In ästhetisch verfeinerten Seelen ist noch eine Instanz mehr, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und da erleichtert, wo sie ist. Diese Instanz ist der Geschmack.

Der Geschmack fordert Mäßigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckigt, was hart, was gewaltsam ist, und neigt sich zu allem, was sich leicht und harmonisch zusammenfügt. Daß wir auch im Sturm der Empfindung die Stimme der Vernunft anhören und den rohen Ausbrüchen der Natur eine Grenze setzen, dies fordert schon bekanntlich der gute Ton, der nichts anders ist als ein ästhetisches Gesetz, von jedem zivilisierten Menschen. Dieser Zwang, den sich der zivilisierte Mensch bei Äußerung seiner Gefühle auflegt, verschafft ihm über diese Gefühle selbst einen Grad von Herrschaft, erwirbt ihm wenigstens eine Fertigkeit, den bloß leidenden Zustand seiner Seele durch einen Akt von Selbsttätigkeit zu unterbrechen und den raschen Übergang der Gefühle in Handlungen durch Reflexion aufzuhalten. Alles aber, was die blinde Gewalt der Affekte bricht, bringt zwar noch keine Tugend hervor (denn diese muß immer ihr eigenes Werk sein), aber es macht dem Willen Raum, sich zur Tugend zu wenden. Dieser Sieg des Geschmacks über den rohen Affekt ist aber ganz und gar keine sittliche Handlung, und die Freiheit, welche der Wille hier durch den Geschmack gewinnt, noch ganz und gar keine moralische Freiheit. Der Geschmack befreit das Gemüt bloß insofern von dem Joch des Instinkts, als er es in seinen Fesseln führet, und indem er den ersten und offenbaren Feind der sittlichen Freiheit entwaffnet, bleibt er selbst nicht selten als der zweite noch übrig, der unter der Hülle des Freundes nur desto gefährlicher sein kann. Der Geschmack nämlich regiert das Gemüt auch bloß durch den Reiz des Vergnügens — eines edlern Vergnügens freilich, weil die Vernunft seine Quelle ist — aber wo das Vergnügen den Willen bestimmt, da ist noch keine Moralität vorhanden.

Etwas Großes ist aber doch bei dieser Einmischung des Geschmacks in die Operationen des Willens gewonnen worden. Alle jene materiellen Neigungen und rohe Begierden, die sich der Ausübung des Guten oft so hartnäckig und stürmisch entgegensetzen, sind durch den

Geschmack aus dem Gemüte verwiesen und an ihrer Statt edlere und sanftere Neigungen darin angepflanzt worden, die sich auf Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit beziehen und, wenn sie gleich selbst keine Tugenden sind, doch ein Objekt mit der Tugend teilen. Wenn also jetzt die Begierde spricht, so muß sie eine strenge Musterung vor dem Schönheitssinn aushalten; und wenn jetzt die Vernunft spricht und Handlungen der Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit gebietet, so findet sie nicht nur keinen Widerstand, sondern vielmehr die lebhafteste Beistimmung von seiten der Neigung. Wenn wir nämlich die verschiedenen Formen durchlaufen, unter welchen sich die Sittlichkeit äußern kann, so werden wir sie alle auf diese zwei zurückführen können. Entweder macht die Sinnlichkeit die Motion im Gemüt, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz; oder die Vernunft macht die Motion, und der Wille gehorcht ihr, ohne Anfrage bei den Sinnen.

Die griechische Prinzessin Anna Komnena erzählt uns von einem gefangenen Rebellen, den ihr Vater Alexius, da er noch General seines Vorgängers war, den Auftrag gehabt habe nach Konstantinopel zu eskortieren. Unterwegs, als beide allein zusammen ritten, bekömmt Alexius Lust, unter dem Schatten eines Baums Halt zu machen und sich da von der Sonnenhitze zu erholen. Bald übermannte ihn der Schlaf; nur der andere, dem die Furcht des ihn erwartenden Todes keine Ruhe ließ, blieb munter. Indem jener nun in tiefem Schlafe liegt, erblickt der letztere des Alexius Schwert, das an einem Baumzweige aufgehangen ist, und gerät in Versuchung, sich durch Ermordung seines Hüters in Freiheit zu setzen. Anna Komnena gibt zu verstehen, daß sie nicht wisse, was geschehen sein würde, wenn Alexius nicht glücklicherweise sich noch ermuntert hätte. Hier war nun ein moralischer Rechtshandel der ersten Gattung, wo der sinnliche Trieb die erste Stimme führte und die Vernunft erst darüber als Richterin erkannte. Hätte jener nun die Versuchung aus bloßer Achtung für die Gerechtigkeit

besiegt, so wäre kein Zweifel, daß er moralisch gehandelt hätte.

Als der verewigte Herzog Leopold von Braunschweig an den Ufern der reißenden Oder mit sich zu Rate ging, ob er sich mit Gefahr seines Lebens dem stürmischen 5 Strom überlassen sollte, damit einige Unglückliche gerettet würden, die ohne ihn hilflos waren — und als er, ich setze diesen Fall, einzig aus Bewußtsein dieser Pflicht, in den Nachen sprang, den kein andrer besteigen wollte, so ist wohl niemand, der ihm absprechen wird, moralisch 10 gehandelt zu haben. Der Herzog befand sich hier in dem entgegengesetzten Fall von dem vorigen. Die Vorstellung der Pflicht ging hier vorher, und dann erst regte sich der Erhaltungstrieb, die Vorschrift der Vernunft zu bekämpfen. In beiden Fällen aber verhielt sich der Wille 15 auf dieselbe Art: er folgte unmittelbar der Vernunft, daher sind beide moralisch.

Ob aber beide Fälle es auch noch dann bleiben, wenn wir dem Geschmack darauf Einfluß geben?

Gesetzt also, der erste, welcher versucht wurde, eine 20 schlimme Handlung zu begehen, und sie aus Achtung für die Gerechtigkeit unterließ, habe einen so gebildeten Geschmack, daß alles Schändliche und Gewalttätige ihm einen Abscheu erweckt, den nichts überwinden kann, so wird in dem Augenblick, als der Erhaltungstrieb auf 25 etwas Schändliches dringt, schon der bloße ästhetische Sinn es verwerfen — es wird also gar nicht einmal vor das moralische Forum, vor das Gewissen, kommen, sondern schon in einer frühern Instanz fallen. Nun regiert aber der ästhetische Sinn den Willen bloß durch Gefühle, 30 nicht durch Gesetze. Jener Mensch versagt sich also das angenehme Gefühl des geretteten Lebens, weil er das widrige, eine Niederträchtigkeit begangen zu haben, nicht ertragen kann. Das ganze Geschäft wird also schon im Forum der Empfindung verhandelt, und das Betragen 35 dieses Menschen, so legal es ist, ist moralisch indifferent — eine bloße schöne Wirkung der Natur.

Gesetzt nun, der andere, dem seine Vernunft vor=

schrieb, etwas zu tun, wogegen sich der Naturtrieb empörte, habe gleichfalls einen so reizbaren Schönheitssinn, den alles, was groß und vollkommen ist, entzückt, so wird in demselben Augenblick, als die Vernunft ihren Ausspruch tut, auch die Sinnlichkeit zu ihr übertreten, und er wird das *mit* Neigung tun, was er ohne diese zarte Empfindlichkeit für das Schöne *gegen* die Neigung hätte tun müssen. Werden wir ihn aber deswegen für minder vollkommen halten? Gewiß nicht; denn er handelt ursprünglich aus reiner Achtung für die Vorschrift der Vernunft, und daß er diese Vorschrift mit Freuden befolgt, das kann der sittlichen Reinheit seiner Tat keinen Abbruch tun. Er ist also *moralisch* ebenso vollkommen, *physisch* hingegen ist er *bei weitem* vollkommener; denn er ist ein weit zweckmäßigeres Subjekt für die Tugend.

Der Geschmack gibt also dem Gemüt eine für die Tugend zweckmäßige Stimmung, weil er die Neigungen entfernt, die sie hindern, und diejenigen erweckt, die ihr günstig sind. Der Geschmack kann der wahren Tugend keinen Eintrag tun, wenn er gleich in allen den Fällen, wo der Naturtrieb die erste Anregung macht, dasjenige schon vor seinem Richterstuhl abtut, worüber sonst das Gewissen hätte erkennen müssen, und also Ursache ist, daß sich unter den Handlungen derer, die durch ihn regiert werden, weit mehr indifferente als wahrhaft moralische befinden. Denn die Vortrefflichkeit der Menschen beruht ganz und gar nicht auf der größern Summe einzelner rigoristisch-moralischer Handlungen, sondern auf der größern Kongruenz der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz, und es gereicht einem Volk oder Zeitalter eben nicht so sehr zur Empfehlung, wenn man in demselben so oft von Moralität und einzelnen moralischen Taten hört; vielmehr darf man hoffen, daß am Ende der Kultur, wenn ein solches sich überhaupt nur gedenken läßt, wenig mehr davon die Rede sein werde. Der Geschmack kann hingegen der wahren Tugend in allen den Fällen positiv nützen, wo die Vernunft die

erste Anregung macht und in Gefahr ist, von der stärkern Gewalt der Naturtriebe überstimmt zu werden. In diesen Fällen nämlich stimmt er unsere Sinnlichkeit zum Vorteil der Pflicht und macht also auch ein geringes Maß moralischer Willenskraft der Ausübung der Tugend gewachsen. 5

Wenn nun der Geschmack, als solcher, der wahren Moralität in keinem Fall schadet, in mehreren aber offenbar nützt, so muß der Umstand ein großes Gewicht erhalten, daß er der Legalität unsers Betragens im 10 höchsten Grade beförderlich ist. Gesetzt nun, daß die schöne Kultur ganz und gar nichts dazu beitragen könnte, uns besser gesinnt zu machen, so macht sie uns wenigstens geschickt, auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde 15 mit sich gebracht haben. Nun kommt es zwar vor einem moralischen Forum ganz und gar nicht auf unsere Handlungen an, als insofern sie ein Ausdruck unserer Gesinnungen sind; aber vor dem physischen Forum und im Plane der Natur kommt es gerade umgekehrt ganz und 20 gar nicht auf unsere Gesinnungen an, als insofern sie Handlungen veranlassen, durch die der Naturzweck befördert wird. Nun sind aber beide Weltordnungen, die physische, worin Kräfte, und die moralische, worin Gesetze regieren, so genau auf einander berechnet und so innig 25 mit einander verwebt, daß Handlungen, die ihrer Form nach moralisch zweckmäßig sind, durch ihren Inhalt zugleich eine physische Zweckmäßigkeit in sich schließen; und so wie das ganze Naturgebäude nur darum vorhanden zu sein scheint, um den höchsten aller Zwecke, der das 30 Gute ist, möglich zu machen, so läßt sich das Gute wieder als ein Mittel gebrauchen, um das Naturgebäude aufrecht zu halten. Die Ordnung der Natur ist also von der Sittlichkeit unserer Gesinnungen abhängig gemacht, und wir können gegen die moralische Welt nicht verstoßen, ohne 35 zugleich in der physischen eine Verwirrung anzurichten.

Wenn nun von der menschlichen Natur, so lange sie menschliche Natur bleibt, nie und nimmer zu erwarten

ist, daß sie ohne Unterbrechung und Rückfall gleichförmig und beharrlich als reine Vernunft handle und nie gegen die sittliche Ordnung anstoße; wenn wir bei aller Überzeugung sowohl von der Notwendigkeit als von der Möglichkeit reiner Tugend uns gestehen müssen, wie sehr zufällig ihre wirkliche Ausübung ist, und wie wenig wir auf die Unüberwindlichkeit unserer bessern Grundsätze bauen dürfen; wenn wir uns bei diesem Bewußtsein unserer Unzuverlässigkeit erinnern, daß das Gebäude der Natur durch jeden unserer moralischen Fehltritte leidet — wenn wir uns alles dieses ins Gedächtnis rufen, so würde es die frevelhafteste Verwegenheit sein, das Beste der Welt auf dieses Ohngefähr unserer Tugend ankommen zu lassen. Vielmehr erwächst hieraus eine Verbindlichkeit für uns, wenigstens der physischen Weltordnung durch den Inhalt unserer Handlungen Genüge zu leisten, wenn wir es auch der moralischen durch die Form derselben nicht recht machen sollten — wenigstens als vollkommene Instrumente dem Naturzwecke zu entrichten, was wir als unvollkommene Personen der Vernunft schuldig bleiben, um nicht vor beiden Tribunalen zugleich mit Schande zu bestehen. Wenn wir deswegen, weil sie ohne moralischen Wert ist, für die Legalität unsers Betragens keine Anstalten treffen wollten, so könnte sich die Weltordnung darüber auflösen und, ehe wir mit unsern Grundsätzen fertig würden, alle Bande der Gesellschaft zerrissen sein. Je zufälliger aber unsre Moralität ist, desto notwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen, und eine leichtsinnige oder stolze Versäumnis dieser letztern kann uns moralisch zugerechnet werden. Ebenso, wie der Wahnsinnige, der seinen nahenden Paroxysmus ahnet, alle Messer entfernt und sich freiwillig den Banden darbietet, um für die Verbrechen seines zerstörten Gehirnes nicht im gesunden Zustand verantwortlich zu sein — ebenso sind auch wir verpflichtet, uns durch Religion und durch ästhetische Gesetze zu binden, damit unsre Leidenschaft in den Perioden ihrer Herrschaft nicht die physische Ordnung verletze.

Ich habe hier nicht ohne Absicht Religion und Geschmack in *eine* Klasse gesetzt, weil beide das Verdienst gemein haben, dem Effekt, wenn gleich nicht dem innern Wert nach, zu einem Surrogat der wahren Tugend zu dienen und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist. Obgleich derjenige im Range der Geister unstreitig eine höhere Stelle bekleiden würde, der weder die Reize der Schönheit noch die Aussichten auf eine Unsterblichkeit nötig hätte, um sich bei allen Vorfällen der Vernunft gemäß zu betragen, so nötigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf, und das Wohl des Menschengeschlechts, das durch unsre zufällige Tugend gar übel besorgt sein würde, noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern der Religion und des Geschmacks zu befestigen.

Über naive und sentimentalische Dichtung

(1795)

Es gibt Augenblicke in unserm Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralen, Tieren, Landschaften, sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unsern Sinnen wohltut, auch nicht weil sie unsern Verstand oder Geschmack befriedigt (von beiden kann oft das Gegenteil stattfinden), sondern bloß *weil sie Natur ist*, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freien wandelt, wenn er auf dem Lande lebt oder sich bei den Denkmälern der alten Zeiten verweilet, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird. Dieses nicht selten zum Bedürfnis erhöhte Interesse ist es, was vielen unsrer Liebhabereien für Blumen und Tiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und seine Bewohner, für manche Produkte des fernen Altertums u. dgl. zum Grund liegt; vorausgesetzt, daß weder Affektation noch sonst ein zufälliges Interesse dabei im Spiele sei. Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwei Bedingungen statt. Fürs erste ist es durchaus nötig, daß der Gegenstand, der uns dasselbe einflößt, *Natur* sei oder doch von uns dafür gehalten werde; zweitens, daß er (in weitester Bedeutung des Worts) *naiv* sei, d. h. daß die Natur mit der Kunst im Kontraste stehe und sie beschäme. Sobald das letzte

zu dem ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen.

Diese Vorstellung ist schlechterdings nötig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten*). Daraus erhellet, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooster Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen u. s. w. für sich selbst so Gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben,

---

*) Kant, meines Wissens der erste, der über dieses Phänomen eigends zu reflektieren angefangen, erinnert, daß, wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überließen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. Man sehe das Kapitel vom intellektuellen Interesse am Schönen in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen und sich durch diese Entdeckung von dem hohen philosophischen Beruf dieses Mannes (welcher schlechterdings beide Eigenschaften verbunden fordert) zu überzeugen.

das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.

Sie *sind*, was wir *waren*; sie sind, was wir wieder *werden sollen*. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.

Aber ihre Vollkommenheit ist nicht ihr Verdienst, weil sie nicht das Werk ihrer Wahl ist. Sie gewähren uns also die ganz eigene Lust, daß sie, ohne uns zu beschämen, unsre Muster sind. Eine beständige Göttererscheinung, umgeben sie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das, was dem unsrigen zu seiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt. Wir sind frei, und sie sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur, wenn beides sich mit einander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken *in ihnen* also ewig das, was uns abgeht, aber wornach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken *in uns* einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber dessen sie entweder überhaupt niemals, wie das Vernunftlose, oder nicht anders als indem sie *unsern* Weg gehen, wie die Kindheit, teilhaftig werden können. Sie verschaffen uns daher den süßesten Genuß unserer Menschheit als Idee, ob sie uns gleich in Rücksicht auf jeden bestimmten Zustand unserer Menschheit notwendig demütigen müssen.

Da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet, so kann es sich nur in Gemütern zeigen, welche für Ideen empfänglich sind, d. h. in moralischen. Bei weitem die mehresten Menschen affektieren es bloß, und die Allgemeinheit dieses sentimentalischen Geschmacks zu unsern Zeiten, welcher sich, besonders seit der Erscheinung gewisser Schriften, in empfindsamen Reisen, dergleichen Gärten, Spaziergängen und andern Liebhabereien dieser Art äußert, ist noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieser Empfindungsweise. Doch wird die Natur auch auf den Gefühllosesten immer etwas von dieser Wirkung äußern, weil schon die, allen Menschen gemeine, Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend ist und wir alle ohne Unterschied, bei noch so großer Entfernung unserer Taten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Besonders stark und am allgemeinsten äußert sich diese Empfindsamkeit für Natur auf Veranlassung solcher Gegenstände, welche in einer engern Verbindung mit uns stehen und uns den Rückblick auf uns selbst und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bei Kindern und kindlichen Völkern. Man irrt, wenn man glaubt, daß es bloß die Vorstellung der Hilflosigkeit sei, welche macht, daß wir in gewissen Augenblicken mit so viel Rührung bei Kindern verweilen. Das mag bei denjenigen vielleicht der Fall sein, welche der Schwäche gegenüber nie etwas anders als ihre eigene Überlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede (es findet nur in ganz eigenen moralischen Stimmungen statt und ist nicht mit demjenigen zu verwechseln, welches die fröhliche Tätigkeit der Kinder in uns erregt), ist eher demütigend als begünstigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabei in Betrachtung kommt, so ist dieser wenigstens nicht auf unserer Seite. **Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unsers Zustands, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrennlich ist, zu der grenzenlosen Be-**

stimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld *hinaufsehen*, geraten wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblick ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmut gemischt, als daß sich diese Quelle desselben verkennen ließe. In dem Kinde ist die *Anlage* und *Bestimmung*, in uns ist die *Erfüllung* dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ist also keineswegs die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegenteil die Vorstellung seiner reinen und freien Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt. Dem Menschen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein *heiliger* Gegenstand sein, ein Gegenstand nämlich, der durch die Größe einer Idee jede Größe der Erfahrung vernichtet; und der, was er auch in der Beurteilung des Verstandes verlieren mag, in der Beurteilung der Vernunft wieder in reichem Maße gewinnt.

Eben aus diesem Widerspruch zwischen dem Urteile der Vernunft und des Verstandes geht die ganz eigene Erscheinung des gemischten Gefühls hervor, welches das *Naive* der Denkart in uns erreget. Es verbindet die *kindliche* Einfalt mit der *kindischen*; durch die letztere gibt es dem Verstand eine Blöße und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsre (*theoretische*) Überlegenheit zu erkennen geben. Sobald wir aber Ursache haben, zu glauben, daß die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sei, daß folglich nicht Unverstand, nicht Unvermögen, sondern eine höhere (*praktische*) Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit, die Quelle davon sei, welches die Hilfe der Kunst aus innrer Größe verschmähte, so ist jener Triumph des Verstandes vorbei, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der Einfachheit über. Wir fühlen uns genötigt, den Gegenstand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns selbst werfen, uns zu beklagen, daß wir demselben nicht ähnlich sind. So ent-

steht die ganz eigene Erscheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmut zusammenfließen*). Zum Naiven wird erfordert, daß die

---

*) Kant in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Kritik der ästhetischen Urteilskraft, S. 225 der ersten Auflage) unterscheidet gleichfalls diese dreierlei Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er gibt davon eine andre Erklärung. „Etwas aus beiden (dem animalischen Gefühl des Vergnügens und dem geistigen Gefühl der Achtung) Zusammengesetztes findet sich in der Naivität, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äußerung, und siehe, es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig und der, so sie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeinet war. Daß der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserm Urteile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in nichts verwandelt, daß gleichsam der Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urteilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauren darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden läßt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit dessen, der den Stoff dazu hergibt, darüber daß er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt.“ — Ich gestehe, daß diese Erklärungsart mich nicht ganz befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht, weil sie von dem Naiven überhaupt etwas behauptet, was höchstens von einer Spezies desselben, dem

Natur über die Kunst den Sieg davon trage*), es geschehe dies nun wider Wissen und Willen der Person oder mit völligem Bewußtsein derselben. In dem ersten Fall ist es das Naive der Überraschung und belustigt;
5 in dem andern ist es das Naive der Gesinnung und rührt.

Bei dem Naiven der Überraschung muß die Person moralisch fähig sein, die Natur zu verleugnen; bei dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht sein, doch dürfen
10 wir sie uns nicht als physisch unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruck des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern und überhaupt nur

15 Naiven der Überraschung, von welchem ich nachher reden werde, wahr ist. Allerdings erregt es Lachen, wenn sich jemand durch Naivetät bloßgibt, und in manchen Fällen mag dieses Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in nichts aufgelöst wird, fließen. Aber auch das Naive
20 der edelsten Art, das Naive der Gesinnung, erregt immer ein Lächeln, welches doch schwerlich eine in nichts aufgelöste Erwartung zum Grunde hat, sondern überhaupt nur aus dem Kontrast eines gewissen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären ist.
25 Auch zweifle ich, ob die Bedauernis, welche sich bei dem Naiven der letztern Art in unsre Empfindung mischt, der naiven Person, und nicht vielmehr uns selbst oder vielmehr der Menschheit überhaupt gilt, an deren Verfall wir bei einem solchen Anlaß erinnert werden. Es ist zu offenbar
30 eine moralische Trauer, die einen edlern Gegenstand haben muß als die physischen Übel, von denen die Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedrohet wird, und dieser Gegenstand kann nicht wohl ein anderer sein als der Verlust der Wahrheit und Simplizität in der Menschheit.

35 *) Ich sollte vielleicht ganz kurz sagen: die Wahrheit über die Verstellung; aber der Begriff des Naiven scheint mir noch etwas mehr einzuschließen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künstelei, und die natürliche Freiheit, welche über Steifheit und Zwang siegt, ein ähn-
40 liches Gefühl in uns erregen.

auf den Kontrast ihrer Natürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine *Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird*, und kann eben deswegen der wirklichen Kindheit in strengster Bedeutung nicht zugeschrieben werden.

In beiden Fällen aber, beim Naiven der Überraschung wie bei dem der Gesinnung, muß die Natur Recht, die Kunst aber Unrecht haben.

Erst durch diese letztere Bestimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affekt ist auch Natur, und die Regel der Anständigkeit ist etwas Künstliches; dennoch ist der Sieg des Affekts über die Anständigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derselbe Affekt über die Künstelei, über die falsche Anständigkeit, über die Verstellung, so tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen*). Es wird also erfordert, daß die Natur nicht durch ihre blinde Gewalt als *dynamische*, sondern daß sie durch ihre Form als *moralische* Größe, kurz, daß sie nicht als *Notdurft*, sondern als *innre Notwendigkeit* über die Kunst triumphiere. Nicht die Unzulänglichkeit, sondern die Unstatthaftigkeit der letztern muß der erstern den Sieg verschafft haben; denn jene ist

---

*) Ein Kind ist ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtsinn, Ungestüm den Vorschriften einer guten Erziehung entgegenhandelt, aber es ist naiv, wenn es sich von dem Manierierten einer unvernünftigen Erziehung, von den steifen Stellungen des Tanzmeisters u. dgl. aus freier und gesunder Natur dispensiert. Dasselbe findet auch bei dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung statt, welches durch Übertragung von dem Menschen auf das Vernunftlose entstehet. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt, aber es hat allerdings etwas Naives, wenn der freie Wuchs hervorstrebender Äste das mühselige Werk der Schere in einem französischen Garten vernichtet. So ist es ganz und gar nicht naiv, wenn ein geschultes Pferd aus natürlicher Plumpheit seine Lektion schlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieselbe aus natürlicher Freiheit vergißt.

Mangel, und nichts, was aus Mangel entspringt, kann Achtung erzeugen. Zwar ist es bei dem Naiven der Überraschung immer die Übermacht des Affekts und ein Mangel an Besinnung, was die Natur bekennen macht; aber dieser Mangel und jene Übermacht machen das Naive noch gar nicht aus, sondern geben bloß Gelegenheit, daß die Natur ihrer moralischen Beschaffenheit, d. h. dem Gesetze der Übereinstimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Überraschung kann nur dem Menschen, und zwar dem Menschen nur, insofern er in diesem Augenblicke nicht mehr reine und unschuldige Natur ist, zukommen. Es setzt einen Willen voraus, der mit dem, was die Natur auf ihre eigene Hand tut, nicht übereinstimmt. Eine solche Person wird, wenn man sie zur Besinnung bringt, über sich selbst erschrecken; die naiv gesinnte hingegen wird sich über die Menschen und über ihr Erstaunen verwundern. Da also hier nicht der persönliche und moralische Charakter, sondern bloß der durch den Affekt freigelassene natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, so machen wir dem Menschen aus dieser Aufrichtigkeit kein Verdienst, und unser Lachen ist verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurchbricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben; denn die Natur im Gegensatz gegen die Künstelei, und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muß jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Überraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Charakter*).

---

*) Da das Naive bloß auf der Form beruht, wie etwas getan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden

Bei dem Naiven der Überraschung achten wir zwar immer die Natur, weil wir die Wahrheit achten müssen; bei dem Naiven der Gesinnung achten wir hingegen die Person und genießen also nicht bloß ein moralisches Vergnügen, sondern auch über einen moralischen Gegenstand. In dem einen wie in dem andern Falle hat die Natur Recht, daß sie die Wahrheit sagt; aber in dem letztern Fall hat die Natur nicht bloß Recht, sondern die Person hat auch Ehre. In dem ersten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Person immer zur Schande, weil sie unfreiwillig ist; in dem zweiten gereicht sie ihr immer zum Verdienst, gesetzt auch, daß dasjenige, was sie aussagt, ihr Schande brächte.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urteilen von den Dingen ihre gekünstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich bloß an die einfache Natur hält. Alles, was innerhalb der gesunden Natur davon geurteilt werden kann, fordern wir von ihm und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sei nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, daß dieser oder jener Mann für Armut verschmachte, und das Kind hingeht und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist die Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo

---

oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivetät dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber denn haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsre Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Abscheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moralische Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, sobald wir durch eine Naivetät ein Verbrechen erfahren, ebenso erstickt das erregte Mitleiden unsere Schadenfreude, sobald wir jemand durch seine Naivetät in Gefahr gesetzt sehen.

die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen Recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht bloß auf das Bedürfnis und auf das nächste Mittel, es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigentumsrechtes, wobei ein
5 Teil der Menschen zu Grunde gehen kann, ist in der bloßen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes ist also eine Beschämung der wirklichen Welt, und das gesteht auch unser Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

10 Wenn ein Mensch ohne Weltkenntnis, sonst aber von gutem Verstande, einem andern, der ihn betrügt, sich aber geschickt zu verstellen weiß, seine Geheimnisse beichtet und ihm durch seine Aufrichtigkeit selbst die Mittel leiht, ihm zu schaden, so finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus,
15 aber können uns doch nicht erwehren, ihn deswegen hochzuschätzen. Denn sein Vertrauen auf den andern quillt aus der Redlichkeit seiner eigenen Gesinnungen; wenigstens ist er nur insofern naiv, als dieses der Fall ist.

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine
20 Eigenschaft verdorbener Menschen sein, sondern nur Kindern und kindlich gesinnten Menschen zukommen. Diese letztern handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, daß sie es mit
25 einer verderbten Welt zu tun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet.

Es ist übrigens gar nicht so leicht, die kindische Un-
30 schuld von der kindlichen immer richtig zu unterscheiden, indem es Handlungen gibt, welche auf der äußersten Grenze zwischen beiden schweben und bei denen wir schlechterdings im Zweifel gelassen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochschätzen
35 sollen. Ein sehr merkwürdiges Beispiel dieser Art findet man in der Regierungsgeschichte des Papstes Adrian VI., die uns Herr Schröckh mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatischen Wahrheit beschrieben hat. Dieser

Papst, ein Niederländer von Geburt, verwaltete das Pontifikat in einem der kritischsten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Partei die Blößen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte und die Gegenpartei im höchsten Grad interessiert war, sie zuzudecken. 5
Was der wahrhaft naive Charakter, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peters verirrte, in diesem Falle zu tun hatte, ist keine Frage; wohl aber, wie weit eine solche Naivetät der Gesinnung mit der Rolle eines Papstes verträglich sein möchte. Dies war 10
es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrians in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Charakter seiner Nation und die 15
Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Charakter nicht untreu geworden. Die Mißbräuche in der Kirche rührten ihn, und 20
er war viel zu redlich, öffentlich zu dissimulieren, was er im stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäß ließ er sich in der Instruktion, die er seinem Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnissen verleiten, die noch bei keinem Papste erhört gewesen waren und den 25
Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir wissen es wohl," hieß es unter andern, „daß an diesem heiligen Stuhl schon seit mehrern Jahren viel Abscheuliches vorgegangen; kein Wunder, wenn sich der kranke Zustand von dem Haupt auf die Glieder, von dem 30
Papst auf die Prälaten fortgeerbt hat. Wir alle sind abgewichen, und schon seit lange ist keiner unter uns gewesen, der etwas Gutes getan hätte, auch nicht einer." Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten, in seinem Namen zu erklären, daß er, Adrian, wegen dessen, was 35
vor ihm von den Päpsten geschehen, nicht dürfe getadelt werden und daß dergleichen Ausschweifungen, auch da er noch in einem geringen Stande gelebt, ihm immer miß-

fallen hätten u. s. f. Man kann sich leicht denken, wie eine solche Naivetät des Papstes von der römischen Klerisei mag aufgenommen worden sein; das wenigste, was man ihm schuld gab, war, daß er die Kirche an die Ketzer 5 verraten habe. Dieser höchst unkluge Schritt des Papstes würde indessen unserer ganzen Achtung und Bewunderung wert sein, wenn wir uns nur überzeugen könnten, daß er wirklich naiv gewesen, d. h. daß er ihm bloß durch die natürliche Wahrheit seines Charakters ohne alle Rück- 10 sicht auf die möglichen Folgen abgenötiget worden sei, und daß er ihn nicht weniger getan haben würde, wenn er die begangene Unschicklichkeit in ihrem ganzen Umfang eingesehen hätte. Aber wir haben einige Ursache, zu glauben, daß er diesen Schritt für gar nicht so unpolitisch 15 hielt und in seiner Unschuld so weit ging, zu hoffen, durch seine Nachgiebigkeit gegen die Gegner etwas sehr Wichtiges für den Vorteil seiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete sich nicht bloß ein, diesen Schritt als redlicher Mann tun zu müssen, sondern ihn auch als 20 Papst verantworten zu können, und indem er vergaß, daß das künstlichste aller Gebäude schlechterdings nur durch eine fortgesetzte Verleugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, beging er den unverzeihlichen Fehler, Verhaltungs- regeln, die in natürlichen Verhältnissen sich bewährt haben 25 mochten, in einer ganz entgegengesetzten Lage zu befolgen. Dies verändert allerdings unser Urteil sehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Hand- lung floß, unsere Achtung nicht versagen können, so wird diese letztere nicht wenig durch die Betrachtung geschwächt, 30 daß die Natur an der Kunst und das Herz an dem Kopf einen zu schwachen Gegner gehabt habe.

Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines. Seine Naivetät allein macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Mora- 35 lischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloß von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und

sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes, in welchen, wenn es nicht so klug ist, sie schon von weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verstrickt wird. Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu sein und die Natur 5 zu erweitern, ohne über sie hinauszugehen. Zwar begegnet letzteres zuweilen auch den größten Genies, aber nur, weil auch diese ihre phantastischen Augenblicke haben, wo die schützende Natur sie verläßt, weil die Macht des Beispiels sie hinreißt oder der verderbte Geschmack ihrer 10 Zeit sie verleitet.

Die verwickeltsten Aufgaben muß das Genie mit anspruchloser Simplizität und Leichtigkeit lösen; das Ei des Kolumbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, daß es durch 15 Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles, was die gesunde Natur tut, ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für 20 alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privatleben und in seinen Sitten. Es ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist nicht dezent, weil 25 nur die Verderbnis dezent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegenteil sein; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst sein. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowohl weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bei 30 allem Schwanken immer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfnis zurückbringt. Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimnis bleibt; aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir 35 wissen wenig von dem Privatleben der größten Genies, aber auch das Wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates und aus neueren Zeiten

von Ariost, Dante und Tasso, von Raphael, von Albrecht Dürer, Cervantes, Shakespeare, von Fielding, Sterne u. a. aufbewahrt worden ist, bestätigt diese Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwierigkeit zu haben scheint, selbst der große Staatsmann und Feldherr werden, sobald sie durch ihr Genie groß sind, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und Julius Cäsar, unter den Neuern nur an Heinrich IV. von Frankreich, Gustav Adolf von Schweden und den Zar Peter den Großen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Turenne, Vendome zeigen uns alle diesen Charakter. Dem andern Geschlecht hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallsucht so sehr als nach dem *Schein des Naiven*; Beweis genug, wenn man auch sonst keinen hätte, daß die größte Macht des Geschlechts auf dieser Eigenschaft beruhet. Weil aber die herrschenden Grundsätze bei der weiblichen Erziehung mit diesem Charakter in ewigem Streit liegen, so ist es dem Weibe im Moralischen ebenso schwer als dem Mann im Intellektuellen, mit den Vorteilen der guten Erziehung jenes herrliche Geschenk der Natur unverloren zu behalten; und die *Frau*, die mit einem geschickten Betragen für die große Welt dieses Naive der Sitten verknüpft, ist ebenso hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule genialische Freiheit des Denkens verbindet.

Aus der naiven Denkart fließt notwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als Bewegungen, und er ist das wichtigste Bestandstück der Grazie. Mit dieser naiven Anmut drückt das Genie seine erhabensten und tiefsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverstand, immer vor Irrtum bange, seine Worte wie seine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik schlägt, hart und steif ist, um ja nicht unbestimmt zu sein, viele Worte macht, um ja nicht zu viel zu sagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorsichtigen nicht schneide,

lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, so gibt das Genie dem seinigen mit einem einzigen glücklichen Pinselstrich einen ewig bestimmten, festen und dennoch ganz freien Umriß. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, so springt hier wie durch innere Notwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor und ist so sehr eins mit demselben, daß selbst unter der körperlichen Hülle der Geist wie entblößet erscheint. Eine solche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam nackend läßt, da ihn die andre nie darstellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, ist es, was man in der Schreibart vorzugsweise genialisch und geistreich nennt.

Frei und natürlich, wie das Genie in seinen Geisteswerken, drückt sich die Unschuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich ist man im gesellschaftlichen Leben von der Simplizität und strengen Wahrheit des Ausdrucks in demselben Verhältnis wie von der Einfalt der Gesinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld sowie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängstlichen Anstand notwendig gemacht. Ohne falsch zu sein, redet man öfters anders, als man denkt; man muß Umschweife nehmen, um Dinge zu sagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantasie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieser konventionellen Gesetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falschheit verachtet (nicht Roheit, welche sich darüber, weil sie ihr lästig sind, hinwegsetzt), erzeugen ein Naives des Ausdrucks im Umgang, welches darin besteht, Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künstlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Namen und auf dem kürzesten Wege zu benennen. Von der Art sind die gewöhnlichen Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Kontrast mit den Sitten, doch wird man sich immer im Herzen gestehen, daß das Kind Recht habe.

Das Naive der Gesinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menschen als einem der Natur nicht schlechterdings unterworfenen Wesen beigelegt werden, obgleich nur insofern als wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effekt der poetisierenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übergetragen. So legen wir öfters einem Tiere, einer Landschaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegensatz gegen die Willkür und die phantastischen Begriffe des Menschen, einen naiven Charakter bei. Dies erfordert aber immer, daß wir dem Willenlosen in unsern Gedanken einen Willen leihen und auf die strenge Richtung desselben nach dem Gesetz der Notwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unsere eigene schlecht gebrauchte moralische Freiheit und über die in unserm Handeln vermißte sittliche Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir das Vernunftlose wie eine Person anreden und demselben, als wenn es wirklich mit einer Versuchung zum Gegenteil zu kämpfen gehabt hätte, seine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienst machen, seine ruhige Haltung beneiden. Es steht uns in einem solchen Augenblicke wohl an, daß wir das Prärogativ unserer Vernunft für einen Fluch und für ein Übel halten und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unseres wirklichen Leistens die Gerechtigkeit gegen unsre Anlage und Bestimmung aus den Augen setzen.

Wir sehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Übermut unserer Freiheit heraus in die Fremde stürmten. Mit schmerzlichem Verlangen sehnen wir uns dahin zurück, sobald wir angefangen, die Drangsale der Kultur zu erfahren, und hören im fernen Auslande der Kunst der Mutter rührende Stimme. Solange wir bloße Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frei geworden und haben beides verloren. Daraus entspringt eine doppelte und sehr ungleiche Sehnsucht nach der Natur,

eine Sehnsucht nach ihrer *Glückseligkeit*, eine Sehnsucht nach ihrer *Vollkommenheit*. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der andern kann nur der moralische trauern.

Frage dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet? Frage dich wohl, wenn die Kunst dich anekelt und die Mißbräuche in der Gesellschaft dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten, oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkür, ihre Unordnungen sind, die du an ihr verabscheust? In jene muß dein Mut sich mit Freuden stürzen, und dein Ersatz muß die Freiheit selbst sein, aus der sie fließen. Wohl darfst du dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Konditionen, über den Druck der Verhältnisse, über die Unsicherheit des Besitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen *Übeln* der Kultur mußt du mit freier Resignation dich unterwerfen, mußt sie als die Naturbedingungen des einzig Guten respektieren; nur das *Böse* derselben mußt du, aber nicht bloß mit schlaffen Tränen, beklagen. Sorge vielmehr dafür, daß du selbst unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtschaft frei, unter jenem launischen Wechsel beständig, unter jener Anarchie gesetzmäßig handelst. Fürchte dich nicht vor der Verwirrung außer dir, aber vor der Verwirrung in dir; strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit; strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.

Aber wenn du über das verlorene *Glück* der Natur getröstet bist, so laß ihre *Vollkommenheit* deinem Herzen zum Muster dienen. Trittst du heraus zu ihr aus deinem künstlichen Kreis, steht sie vor dir in ihrer großen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unschuld und Einfalt — dann verweile bei diesem Bilde, pflege dieses Gefühl, es ist deiner herrlichsten Menschheit würdig. Laß dir nicht mehr einfallen, mit ihr *tauschen* zu wollen, aber nimm sie in dich auf und strebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen und aus beidem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe dich wie eine liebliche Idylle, in der du dich selbst immer wiederfindest aus den Verirrungen der Kunst, bei der du Mut und neues Vertrauen sammelst zum Laufe und die Flamme des Ideals, die in den Stürmen des Lebens so leicht erlischt, in deinem Herzen von neuem entzündest.

Wenn man sich der schönen Natur erinnert, welche die alten Griechen umgab; wenn man nachdenkt, wie vertraut dieses Volk unter seinem glücklichen Himmel mit der freien Natur leben konnte, wie sehr viel näher seine Vorstellungsart, seine Empfindungsweise, seine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derselben seine Dichterwerke sind, so muß die Bemerkung befremden, daß man so wenige Spuren von dem *sentimentalischen* Interesse, mit welchem wir Neuere an Naturszenen und an Naturcharakteren hangen können, bei demselben antrifft. Der Grieche ist zwar im höchsten Grade genau, treu, umständlich in Beschreibung derselben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensanteil, als er es auch in Beschreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüstung, eines Hausgerätes oder irgend eines mechanischen Produktes ist. Er scheint in seiner Liebe für das Objekt keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst, und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wißbegierde als sein moralisches Gefühl zu interessieren; er

hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süßer Wehmut an derselben wie wir Neuern. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personifiziert und vergöttert und ihre Wirkungen als Handlungen freier Wesen darstellt, hebt er die ruhige Notwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freie, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn, und wenn *wir* in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüts wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreiheit, der uns so vielem Streit mit uns selbst, so vielen Unruhen und Verirrungen aussetzt, gegen die wahllose, aber ruhige Notwendigkeit des Vernunftlosen hinzugeben, so ist, gerade umgekehrt, die Phantasie des Griechen geschäftig, die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen und da, wo eine blinde Notwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluß zu geben.

Woher wohl dieser verschiedene Geist? Wie kommt es, daß wir, die in allem, was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können? *Daher* kommt es, weil die Natur bei uns aus der Menschheit verschwunden ist und wir sie nur außerhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere größere *Naturmäßigkeit*, ganz im Gegenteil die *Naturwidrigkeit* unsrer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplizität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließet, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Deswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit

und der kindlichen Unschuld beklagen. Unsre Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen, daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fußstapfe der Natur außer
5 uns auf unsre Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen*). Bei diesen artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf
10 einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen; da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht
15 verloren hatte, so konnte er außerhalb dieser auch nicht von ihr überrascht werden und kein so dringendes Bedürfnis nach Gegenständen haben, in denen er sie wieder fand. Einig mit sich selbst und glücklich im Gefühl seiner Menschheit, mußte er bei dieser als seinem Maximum
20 stillestehen und alles andre derselben zu nähern bemüht sein, wenn wir, uneinig mit uns selbst und unglücklich

*) Aber auch nur bei den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens dazu, als den Griechen um-
25 gab, um Leben auch in das Leblose zu legen und das Bild der Menschheit mit diesem Eifer zu verfolgen. Ossians Menschenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Leblose um ihn her hingegen war groß, kolossalisch, mächtig, drang sich also auf und behauptete selbst über den Menschen seine
30 Rechte. In den Gesängen dieses Dichters tritt daher die leblose Natur (im Gegensatz gegen den Menschen) noch weit mehr als Gegenstand der Empfindung hervor. Indessen klagt auch schon Ossian über einen Verfall der Menschheit, und so klein auch bei seinem Volke der Kreis der Kultur
35 und ihrer Verderbnisse war, so war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moralischen Sänger zu dem Leblosen zurückzuscheuchen und über seine Gesänge jenen elegischen Ton auszugießen, der sie für uns so rührend und anziehend macht.

in unsern Erfahrungen von Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen und eine so mißlungene Form aus unsern Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirten ließ, als was die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.

So wie nach und nach die Natur anfing, aus dem menschlichen Leben als Erfahrung und als das (handelnde und empfindende) Subjekt zu verschwinden, so sehen wir sie in der Dichterwelt als Idee und als Gegenstand aufgehen. Diejenige Nation, welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am weitesten gebracht hatte, mußte zuerst von dem Phänomen des Naiven am stärksten gerührt werden und demselben einen Namen geben. Diese Nation waren, soviel ich weiß, die Franzosen. Aber die Empfindung des Naiven und das Interesse an demselben ist natürlicherweise viel älter und datiert sich schon von dem Anfang der moralischen und ästhetischen Verderbnis. Diese Veränderung in der Empfindungsweise ist zum Beispiel schon äußerst auffallend im Euripides, wenn man diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Aeschylus, vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nämliche Revolution läßt sich auch unter den alten Historikern nachweisen. Horaz, der Dichter eines kultivierten und verdorbenen Weltalters, preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch im Properz, Virgil u. a. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beim

Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermißt, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, 5 die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können und schon in sich selbst den zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die Zeugen und als die Rächer der 10 Natur auftreten. Sie werden entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird. Alle Dichter, die es wirklich sind, werden, je nach- 15 dem die Zeit beschaffen ist, in der sie blühen, oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemütsstimmung Einfluß haben, entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören.

20 Der Dichter einer naiven und geistreichen Jugendwelt, so wie derjenige, der in den Zeitaltern künstlicher Kultur ihm am nächsten kommt, ist streng und spröde, wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern; ohne alle Vertraulichkeit entflieht er dem Herzen, das ihn sucht, 25 dem Verlangen, das ihn umfassen will. Die trockene Wahrheit, womit er den Gegenstand behandelt, erscheint nicht selten als Unempfindlichkeit. Das Objekt besitzt ihn gänzlich, sein Herz liegt nicht wie ein schlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, sondern will wie das Gold 30 in der Tiefe gesucht sein. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, so steht er hinter seinem Werk; er ist das Werk, und das Werk ist er; man muß des erstern schon nicht wert oder nicht mächtig oder schon satt sein, um nach ihm nur zu fragen.

35 So zeigt sich z. B. Homer unter den Alten und Shakespeare unter den Neuern: zwei höchst verschiedene, durch den unermeßlichen Abstand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in diesem Charakterzuge völlig

eins. Als ich in einem sehr frühen Alter den letztern Dichter zuerst kennen lernte, empörte mich seine Kälte, seine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchsten Pathos zu scherzen, die herzzerschneidenden Auftritte im „Hamlet", im „König Lear", im „Macbeth" u. s. f. durch einen Narren zu stören, die ihn bald da festhielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriß, wo das Herz so gern stillgestanden wäre. Durch die Bekanntschaft mit neuern Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, *seinem* Herzen zu begegnen, *mit ihm* gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektieren, kurz, das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier gar nirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte. Mehrere Jahre hatte er schon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich sein Individuum lieb gewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen. Nur ihr durch den Verstand reflektiertes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjekte. Übrigens schäme ich mich dieses Kinderurteils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte und naiv genug war, es in die Welt hineinzuschreiben.

Dasselbe ist mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch spätern Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im sechsten Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht auf einander stoßen und, nachdem sie sich als Gastfreunde erkannt, einander Geschenke geben. Diesem rührenden Gemälde der Pietät, mit der die Gesetze des *Gastrechts* selbst im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des *ritterlichen Edelmuts* im Ariost an die Seite gestellt werden, wo zwei Ritter und Nebenbuhler, Ferrau und Rinald, dieser ein Christ, jener ein Sarazene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen und, um die flüchtige Angelika einzuholen, das

nämliche Pferd besteigen. Beide Beispiele, so verschieden sie übrigens sein mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beinahe gleich, weil beide den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft malen und uns
5 durch Naivetät der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bei Beschreibung dieser ähnlichen Handlung. Ariost, der Bürger einer späteren und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt, kann bei der Erzählung dieses Vorfalls seine eigene Ver-
10 wunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die sein Zeitalter charakterisieren, überwältigt ihn. Er verläßt auf einmal das Gemälde des Gegenstandes und erscheint in eigener Person. Man kennt die schöne Stanze und
15 hat sie immer vorzüglich bewundert:

O Edelmut der alten Rittersitten!
Die Nebenbuhler waren, die entzweit
Im Glauben waren, bittern Schmerz noch litten
Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,
20 Frei von Verdacht und in Gemeinschaft ritten
Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
Das Roß, getrieben von vier Sporen, eilte,
Bis wo der Weg sich in zwei Straßen teilte*).

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus
25 Glaukus', seines Gegners, Erzählung, daß dieser von Väterzeiten her ein Gastfreund seines Geschlechts ist, so steckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm und macht mit ihm aus, daß sie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer
30 selbst:

„Also bin ich nunmehr dein Gastfreund mitten in Argos,
Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich besuche.
Drum mit unseren Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
Viel ja sind der Troer mir selbst und der rühmlichen Helfer,
35 Daß ich töte, wen Gott mir gewährt und die Schenkel erreichen;
Viel auch dir der Achaier, daß, welchen du kannst, du erlegest.

*) Der rasende Roland. Erster Gesang, Stanze 22.

Aber die Rüstungen beide vertauschen wir, daß auch die andern
Schaun, wie wir Gäste zu sein aus Väterzeiten uns rühmen."
Also redeten jene, herab von den Wagen sich schwingend,
Faßten sie beide einander die Händ' und gelobten sich Freundschaft.

Schwerlich dürfte ein moderner Dichter (wenigstens 5
schwerlich einer, der es in der moralischen Bedeutung
dieses Worts ist) auch nur bis hieher gewartet haben,
um seine Freude an dieser Handlung zu bezeugen. Wir
würden es ihm um so leichter verzeihen, da auch unser
Herz beim Lesen einen Stillstand macht und sich von dem 10
Objekte gern entfernt, um in sich selbst zu schauen. Aber
von allem diesem keine Spur im Homer; als ob er etwas
Alltägliches berichtet hätte, ja als ob er selbst kein Herz
im Busen trüge, fährt er in seiner trockenen Wahrhaftigkeit fort: 15

Doch den Glaukus erregete Zeus, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen, goldne mit ehrnen,
Wechselte, hundert Farren wert, neun Farren die andern*).

Dichter von dieser naiven Gattung sind in einem
künstlichen Weltalter nicht so recht mehr an ihrer Stelle. 20
Auch sind sie in demselben kaum mehr möglich, wenigstens
auf keine andere Weise möglich, als daß sie in ihrem
Zeitalter wild laufen und durch ein günstiges Geschick
vor dem verstümmelnden Einfluß desselben geborgen
werden. Aus der Sozietät selbst können sie nie und 25
nimmer hervorgehen; aber außerhalb derselben erscheinen
sie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man
anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen
man sich ärgert. So wohltätige Erscheinungen sie für
den Künstler sind, der sie studiert, und für den echten 30
Kenner, der sie zu würdigen versteht, so wenig Glück
machen sie im ganzen und bei ihrem Jahrhundert. Das
Siegel des Herrschers ruht auf ihrer Stirne; wir hingegen wollen von den Musen gewiegt und getragen

---

*) Ilias, Voßische Übersetzung. Erster Band, Seite 153.

werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geschmacks, werden sie als Grenzstörer gehaßt, die man lieber unterdrücken möchte; denn selbst Homer dürfte es bloß der Kraft eines mehr als tausendjährigen 5 Zeugnisses zu verdanken haben, daß ihn diese Geschmacksrichter gelten lassen; auch wird es ihnen sauer genug, ihre Regeln gegen sein Beispiel, und sein Ansehen gegen ihre Regeln zu behaupten.

Der Dichter, sagte ich, ist entweder Natur, oder er 10 wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter.

Der dichterische Geist ist unsterblich und unverlierbar in der Menschheit; er kann nicht anders als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn 15 entfernt sich gleich der Mensch durch die Freiheit seiner Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Notwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt 20 ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer andern Richtung.

25 Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nähret; aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Jede andere Art, zu wirken, ist dem poetischen Geiste 30 fremd; daher, beiläufig zu sagen, alle sogenannten Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetisch heißen, ob wir sie gleich lange Zeit, durch das Ansehen der französischen Literatur verleitet, damit vermenget haben. Die Natur, sage ich, ist es auch noch jetzt, in dem künstlichen Zu- 35 stande der Kultur, wodurch der Dichtergeist mächtig ist; nur steht er jetzt in einem ganz andern Verhältnis zu derselben.

So lange der Mensch noch reine, es versteht sich,

nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbsttätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch mit einander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der *Notwendigkeit* gehen jene, aus der *Wirklichkeit* gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene *sinnliche* Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als *moralische* Einheit, d. h. als nach Einheit strebend sich äußern. Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande *wirklich* stattfand, existiert jetzt bloß *idealisch*; sie ist nicht mehr in ihm, sondern außer ihm, als ein Gedanke, der erst realisiert werden soll, nicht mehr als Tatsache seines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poesie, der kein andrer ist, als *der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben*, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, daß dort in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch, mit allen seinen Kräften zugleich, als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige *Nachahmung des Wirklichen* — daß hingegen hier in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur bloß eine Idee ist, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder, was auf eins hinausläuft, die *Darstellung des Ideals* den Dichter machen muß. Und dies sind auch die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann. Sie sind, wie man sieht, äußerst von einander verschieden, aber es gibt einen höhern Begriff, der sie beide unter sich faßt, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in eins zusammentrifft.

Es ist hier der Ort nicht, diesen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in sein volles Licht setzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend, dem Geiste nach und nicht bloß nach zufälligen Formen, eine Vergleichung zwischen alten und modernen Dichtern*) anzustellen versteht, wird sich leicht von der Wahrheit desselben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; diese rühren uns durch Ideen.

Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweiet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein Unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem letztern an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn bloß auf das Verhältnis, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst mit einander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen ist. Der eine erhält also seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen,

---

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu erinnern, daß, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowohl der Unterschied der Zeit als der Unterschied der Manier zu verstehen ist. Wir haben auch in neuern, ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Klassen, wenn gleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen, ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen. Nicht nur in demselben Dichter, auch in demselben Werke trifft man häufig beide Gattungen vereinigt an, wie z. B. in „Werthers Leiden", und dergleichen Produkte werden immer den größern Effekt machen.

der andre erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe. Weil aber nur die letztere *Grade* und einen *Fortschritt* hat, so ist der relative Wert des Menschen, der in der Kultur begriffen ist, im ganzen genommen niemals bestimmbar, obgleich derselbe im einzelnen betrachtet sich in einem notwendigen Nachteil gegen denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultiviert und folglich in den erstern übergeht, so ist keine Frage, welchem von beiden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Dasselbe, was hier von den zwei verschiedenen Formen der Menschheit gesagt wird, läßt sich auch auf jene beiden ihnen entsprechenden Dichterformen anwenden.

Man hätte deswegen alte und moderne — naive und sentimentalische — Dichter entweder gar nicht oder nur unter einem gemeinschaftlichen höhern Begriff (einen solchen gibt es wirklich) mit einander vergleichen sollen. Denn freilich, wenn man den Gattungsbegriff der Poesie zuvor einseitig aus den alten Poeten abstrahiert hat, so ist nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen sie herabzusetzen. Wenn man nur das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders sein, als daß man den neuern Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Namen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben*). Wessen Gemüt nicht schon zu-

---

*) Molière als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Komödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, daß die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht raten, daß mit den

bereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Überspannung sein. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worin Homer groß ist, irgend einen Neuern ihm an die Seite stellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopstock mit dem Namen eines neuern Homer beehrt sieht. Ebenso wenig aber wird irgend ein alter Dichter und am wenigsten Homer in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung; dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen.

Und eben daraus, daß die Stärke des alten Künstlers (denn was hier von dem Dichter gesagt worden, kann unter den Einschränkungen, die sich von selbst ergeben, auch auf den schönen Künstler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung bestehet, erklärt sich der hohe Vorzug, den die bildende Kunst des Altertums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältnis des Werts, in welchem moderne Dichtkunst und moderne bildende Kunst zu beiden Kunstgattungen im Altertum stehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann sie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plastischen Werken hilft daher dem Neuern seine Überlegenheit in Ideen wenig; hier

---

Klopstockischen Oden, mit den schönsten Stellen im „Messias“, im „Verlorenen Paradies“, in „Nathan dem Weisen“ und vielen andern Stücken eine ähnliche Probe angestellt würde. Doch was sage ich? diese Probe ist wirklich angestellt, und die *Molièrische Magd* räsoniert ja langes und breites in unsern kritischen Bibliotheken, philosophischen und literarischen Annalen und Reisebeschreibungen über Poesie, Kunst und dergleichen, nur wie billig auf deutschem Boden ein wenig abgeschmackter als auf französischem, und wie es sich für die Gesindestube der deutschen Literatur geziemt.

ist er genötigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das genaueste im Raum zu bestimmen und sich folglich mit dem alten Künstler gerade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worin dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In poetischen Werken ist es anders, und siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der neuere sie wieder im Reichtum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, in dem, was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen.

Da der naive Dichter bloß der einfachen Natur und Empfindung folgt und sich bloß auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältnis haben, und es gibt, in dieser Rücksicht, für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht (vorausgesetzt, daß man alles hinweg denkt, was daran dem Inhalt gehört, und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetischen Behandlung betrachtet), beruht, sage ich, bloß auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äußern Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend: wir können wohl schwächer und stärker, aber (sobald von dem Stoff abstrahiert wird) nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig dasselbe, ganz aus einem Element, so daß wir nichts darin zu unterscheiden vermögen. Selbst der Unterschied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts, denn eben diese reine Einheit ihres Ursprungs und ihres Effekts ist ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es sich mit dem sentimentalischen Dichter. Dieser reflektiert über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier

auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen*). Da also hier eine Mehrheit der Prinzipien stattfindet, so kommt es darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters und in seiner Darstellung *überwiegen* wird, und es ist folglich eine Verschiedenheit in der Behandlung möglich. Denn nun entsteht die Frage, ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will. Seine Darstellung wird also entweder *satirisch*, oder sie wird (in einer weitern Bedeutung dieses Worts, die sich nachher erklären wird) *elegisch* sein; an eine von diesen beiden Empfindungsarten wird jeder sentimentalische Dichter sich halten.

Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüt kommt beides auf eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht.

---

*) Wer bei sich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Anteil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzusondern im stand ist, der wird diesen Eindruck, auch selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bei sentimentalischen wird er immer etwas ernst und anspannend sein. Das macht, weil wir uns bei naiven Darstellungen, sie handeln auch wovon sie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objekts in unserer Einbildungskraft erfreuen und auch weiter nichts als diese suchen, bei sentimentalischen hingegen die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben und also immer zwischen zwei verschiedenen Zuständen in Schwanken geraten.

Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affekt als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen, je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire. 5

Streng genommen verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer sein soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zum Grund liegen soll. 10 Moralische Widersprüche interessieren notwendig unser Herz und rauben also dem Gemüt seine Freiheit, und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfnis verbannt sein. Verstandeswidersprüche hingegen lassen das 15 Herz gleichgültig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal zu tun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satire nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freiheit des Spiels besteht, 20 in der scherzhaften Satire nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche sein muß. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöset werden. Die strafende Satire erlangt poetische Freiheit, indem sie ins Erhabene übergeht; die lachende Satire 25 erhält poetischen Gehalt, indem sie ihren Gegenstand mit Schönheit behandelt.

In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt. Es ist übrigens gar nicht nötig, daß das letztere aus- 30 gesprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüt zu erwecken weiß; dies muß er aber schlechterdings, oder er wird gar nicht poetisch wirken. Die Wirklichkeit ist also hier ein notwendiges Objekt der Abneigung; aber, worauf hier alles ankömmt, diese Abneigung selbst muß 35 wieder notwendig aus dem entgegenstehenden Ideale entspringen. Sie könnte nämlich auch eine bloß sinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfnis gegründet sein,

mit welchem die Wirklichkeit streitet; und häufig genug glauben wir einen moralischen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns bloß der Widerstreit derselben mit unserer Neigung erbittert. Dieses materielle Inter-
5 esse ist es, was der gemeine Satiriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf diesem Wege gar nicht fehlschlägt, uns in Affekt zu versetzen, so glaubt er unser Herz in seiner Gewalt zu haben und im Pathetischen Meister zu sein. Aber jedes Pathos aus dieser Quelle ist der Dicht-
10 kunst unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unserm Herzen den Weg nehmen darf. Auch wird sich dieses unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Übergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüts offen-
15 baren, da im Gegenteil das wahrhaft poetische Pathos an einem Übergewicht der Selbsttätigkeit und an einer, auch im Affekte noch bestehenden Gemütsfreiheit zu erkennen ist. Entspringt nämlich die Rührung aus dem der Wirklichkeit gegenüberstehenden Ideale, so verliert
20 sich in der Erhabenheit des letztern jedes einengende Gefühl, und die Größe der Idee, von der wir erfüllt sind, erhebt uns über alle Schranken der Erfahrung. Bei der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, daß das Notwendige der Grund sei, auf
25 welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, daß er unser Gemüt für Ideen zu stimmen wisse. Stehen wir nur hoch in der Beurteilung, so hat es nichts zu sagen, wenn auch der Gegenstand tief und niedrig unter uns zurückbleibt. Wenn uns der Geschichtschreiber
30 Tacitus den tiefen Verfall der Römer des ersten Jahrhunderts schildert, so ist es ein hoher Geist, der auf das Niedrige herabblickt, und unsere Stimmung ist wahrhaft poetisch, weil nur die Höhe, worauf er selbst steht und zu der er uns zu erheben wußte, seinen Gegenstand
35 niedrig machte.

Die pathetische Satire muß also jederzeit aus einem Gemüte fließen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen ist. Nur ein herrschender Trieb nach Über-

einstimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moralischer Widersprüche und jenen glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Swift, Rousseau, Haller und andern zur Begeisterung wird. Die nämlichen Dichter würden und müßten mit 5 demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursachen ihrem Gemüt frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Teil wirklich getan. Alle die hier genannten lebten entweder in einem ausgearteten 10 Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbnis vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt und in die Tiefen der 15 Dinge dringet, neigt das Gemüt zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und andre die Wirklichkeit malen. Aber diese äußern und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend wirken, dürfen höchstens nur die Richtung bestimmen, niemals den Inhalt 20 der Begeisterung hergeben. Dieser muß in allen derselbe sein und, rein von jedem äußern Bedürfnis, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorfließen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem satirischen wie überhaupt zu dem sentimentalischen Dichter ist. 25

Wenn die pathetische Satire nur erhabene Seelen kleidet, so kann die spottende Satire nur einem schönen Herzen gelingen. Denn jene ist schon durch ihren ernsten Gegenstand vor der Frivolität gesichert; aber diese, die nur einen moralisch gleichgültigen Stoff behandeln darf, 30 würde unvermeidlich darein verfallen und jede poetische Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das Subjekt des Dichters nicht sein Objekt verträte. Aber nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines 35 Wirkens in jeder seiner Äußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand der

Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anstrengung kundtun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zustand der Ruhe sich zeigen. Das tiefe Meer erscheint am erhabensten in seiner Bewegung, der klare Bach am schönsten in seinem ruhigen Lauf.

Es ist mehrmals darüber gestritten worden, welche von beiden, die Tragödie oder die Komödie, vor der andern den Rang verdiene. Wird damit bloß gefragt, welche von beiden das wichtigere Objekt behandle, so ist kein Zweifel, daß die erstere den Vorzug behauptet; will man aber wissen, welche von beiden das wichtigere Subjekt erfordre, so möchte der Ausspruch eher für die letztere ausfallen. — In der Tragödie geschieht schon durch den Gegenstand sehr viel, in der Komödie geschieht durch den Gegenstand nichts und alles durch den Dichter. Da nun bei Urteilen des Geschmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, so muß natürlicherweise der ästhetische Wert dieser beiden Kunstgattungen in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer materiellen Wichtigkeit stehen. Den tragischen Dichter trägt sein Objekt, der komische hingegen muß durch sein Subjekt das seinige in der ästhetischen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu so viel eben nicht gehöret; der andre muß sich gleich bleiben, er muß also schon dort *sein* und dort zu Hause sein, wohin der andre nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das ist es, worin sich der schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet. In dem ersten ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist, dem Vermögen nach, ein Unendliches in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustande der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und nur mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.

Diese Freiheit des Gemüts in uns hervorzubringen

und zu nähren, ist die schöne Aufgabe der Komödie, so wie die Tragödie bestimmt ist, die Gemütsfreiheit, wenn sie durch einen Affekt gewaltsam aufgehoben worden, auf ästhetischem Weg wieder herstellen zu helfen. In der Tragödie muß daher die Gemütsfreiheit künstlicherweise 5 und als Experiment aufgehoben werden, weil sie in Herstellung derselben ihre poetische Kraft beweist; in der Komödie hingegen muß verhütet werden, daß es niemals zu jener Aufhebung der Gemütsfreiheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter seinen Gegenstand immer 10 praktisch, der Komödiendichter den seinigen immer theoretisch, auch wenn jener (wie Lessing in seinem Nathan) die Grille hätte, einen theoretischen, dieser, einen praktischen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebiet, aus welchem der Gegenstand genommen, sondern das Forum, 15 vor welches der Dichter ihn bringt, macht denselben tragisch oder komisch. Der Tragiker muß sich vor dem ruhigen Räsonement in Acht nehmen und immer das Herz interessieren; der Komiker muß sich vor dem Pathos hüten und immer den Verstand unterhalten. Jener zeigt 20 also durch beständige Erregung, dieser durch beständige Abwehrung der Leidenschaft seine Kunst; und diese Kunst ist natürlich auf beiden Seiten um so größer, je mehr der Gegenstand des einen abstrakter Natur ist und der des andern sich zum Pathetischen neigt*). Wenn also 25 die Tragödie von einem wichtigern Punkt ausgeht, so muß man auf der andern Seite gestehen, daß die Komödie einem wichtigern Ziel entgegengeht, und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödie überflüssig und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerlei mit dem Höchsten, wornach 30 der Mensch zu ringen hat, frei von Leidenschaft zu sein,

---

*) Im „Nathan dem Weisen" ist dieses nicht geschehen, hier hat die frostige Natur des Stoffs das ganze Kunstwerk erkältet. Aber Lessing wußte selbst, daß er kein Trauerspiel schrieb, und vergaß nur, menschlicherweise, in seiner eigenen 35 Angelegenheit die in der „Dramaturgie" aufgestellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt sei, die tragische Form zu einem andern als tragischen Zweck anzuwenden. Ohne sehr wesent-

immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

5 Wie in dem handelnden Leben, so begegnet es auch oft bei dichterischen Darstellungen, den bloß leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmütigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechseln, und da sich der gemeine Geschmack überhaupt nie über das Angenehme er- 10 hebt, so ist es solchen niedlichen Geistern ein leichtes, jenen Ruhm zu usurpieren, der so schwer zu verdienen ist. Aber es gibt eine untrügliche Probe, vermittelst deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, sowie die Tugend des Temperaments von 15 der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterscheiden kann, und diese ist, wenn beide sich an einem schwierigen und großen Objekte versuchen. In einem solchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, so wie die Temperamentstugend in das Materielle; die 20 wahrhaft schöne Seele hingegen geht ebenso gewiß in die erhabene über.

So lange Lucian bloß die Ungereimtheit züchtigt, wie in den „Wünschen", in den „Lapithen", in dem „Jupiter Tragödus" u. a., bleibt er Spötter und ergötzt uns mit 25 seinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen seines „Nigrinus", seines „Timons", seines „Alexanders", wo seine Satire auch die moralische Verderbnis trifft. „Unglückseliger," so beginnt er in seinem Nigrinus das empörende Gemälde des da- 30 maligen Roms, „warum verließest du das Licht der Sonne,

---

liche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen; aber mit bloß zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. Dem letztern Zweck 35 nämlich hätte das Pathetische, dem erstern das Räsonierende aufgeopfert werden müssen, und es ist wohl keine Frage, auf welchem von beiden die Schönheit dieses Gedichts am meisten beruht.

Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freiheit und kamst hieher in dies Getümmel von prachtvoller Dienstbarkeit, von Aufwartungen und Gastmählern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmischern, Erbschleichern und falschen Freunden? u. s. w." Bei solchen und ähn- 5 lichen Anlässen muß sich der hohe Ernst des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetisch sein soll, zum Grunde liegen muß. Selbst durch den boshaften Scherz, womit sowohl Lucian als Aristophanes den Sokrates mißhandeln, blickt eine ernste Vernunft hervor, 10 welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht. Auch hat der erste von beiden in seinem Diogenes und Demonax diesen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neuern, welchen großen und schönen Charakter 15 drückt nicht Cervantes bei jedem würdigen Anlaß in seinem „Don Quixote" aus! Welch ein herrliches Ideal mußte nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erschuf! Wie kann der Lacher Yorik, sobald er will, unser Gemüt so groß 20 und so mächtig bewegen! Auch in unserm Wieland erkenne ich diesen Ernst der Empfindung; selbst die mutwilligen Spiele seiner Laune beseelt und adelt die Grazie des Herzens; selbst in den Rhythmus seines Gesanges drückt sie ihr Gepräg, und nimmer fehlt ihm die 25 Schwungkraft, uns, sobald es gilt, zu dem Höchsten empor zu tragen.

Von der Voltairischen Satire läßt sich kein solches Urteil fällen. Zwar ist es auch bei diesem Schriftsteller einzig nur die Wahrheit und Simplizität der Natur, wo- 30 durch er uns zuweilen poetisch rührt, es sei nun, daß er sie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmal in seinem „Ingenu", oder daß er sie, wie in seinem „Candide" u. a., suche und räche. Wo keines von beiden der Fall ist, da kann er uns zwar als witziger Kopf be- 35 lustigen, aber gewiß nicht als Dichter bewegen. Aber seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zum Grunde, und dieses macht seinen Dichterberuf mit Recht verdächtig.

Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener luftigen Hülle und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannigfaltigkeit in äußern Formen, weit entfernt, für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugnis dagegen ab, denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht *eine* gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken können. Beinahe muß man also fürchten, es war in diesem reichen Genius nur die Armut des Herzens, die seinen Beruf zur Satire bestimmte. Wäre es anders, so hätte er doch irgend auf seinem weiten Weg aus diesem engen Geleise treten müssen. Aber bei allem noch so großen Wechsel des Stoffes und der äußern Form sehen wir diese innere Form in ewigem, dürftigem Einerlei wiederkehren, und trotz seiner voluminösen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menschheit in sich selbst nicht erfüllt, den man in den obenerwähnten Satirikern mit Freuden durchlaufen findet.

Setzt der Dichter die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit so entgegen, daß die Darstellung des ersten überwiegt und das Wohlgefallen an demselben herrschende Empfindung wird, so nenne ich ihn *elegisch*. Auch diese Gattung hat, wie die Satire, zwei Klassen unter sich. Entweder ist die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer, wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird. Oder beide sind ein Gegenstand der Freude, indem sie als wirklich vorgestellt werden. Das erste gibt die *Elegie* in engerer, das andere die *Idylle* in weitester Bedeutung*).

*) Daß ich die Benennungen Satire, Elegie und Idylle in einem weitern Sinne gebrauche, als gewöhnlich geschieht, werde ich bei Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabei ist keineswegs, die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowohl der Satire und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe bloß auf die in diesen Dichtungsarten herrschende *Empfindungsweise*, und es

Wie der Unwille bei der pathetischen, und wie der Spott bei der scherzhaften Satire, so darf bei der Elegie

---

ist ja bekannt genug, daß diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschließen läßt. Elegisch rührt uns nicht bloß die Elegie, welche ausschließlich so genannt wird: auch der 5 dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der „Messiade", in Thomsons „Jahreszeiten", im „Verlorenen Paradies", im „Befreiten Jerusalem" finden wir mehrere Gemälde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satire eigen sind. Ebenso, mehr oder weniger, 10 fast in jedem pathetischen Gedichte. Daß ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung rechne, scheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere sich aber, daß hier nur von derjenigen Idylle die Rede ist, welche eine Spezies der sentimentalischen Dichtung ist, zu deren Wesen es gehört, 15 daß die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit entgegengesetzt werde. Geschieht dieses auch nicht ausdrücklich von dem Dichter, und stellt er das Gemälde der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideales rein und selbständig vor unsere Augen, so ist jener Gegensatz doch in 20 seinem Herzen und wird sich auch ohne seinen Willen in jedem Pinselstrich verraten. Ja wäre dieses nicht, so würde schon die Sprache, deren er sich bedienen muß, weil sie den Geist der Zeit an sich trägt und den Einfluß der Kunst erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Kultur 25 mit ihrer Künstelei in Erinnerung bringen; ja unser eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der Verderbnis gegenüberstellen und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Dies letztere ist so unvermeidlich, daß 30 selbst der höchste Genuß, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alten und neuen Zeiten dem kultivierten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet sein wird. Schließlich bemerke ich noch, daß die hier versuchte Ein- 35 teilung, eben deswegen, weil sie sich bloß auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Einteilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter, auch in demselben Werke, keineswegs an dieselbe Empfin- 40 dungsweise gebunden ist, so kann jene Einteilung nicht da-

die Trauer nur aus einer durch das Ideal erweckten Begeisterung fließen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische
5 Dichter sucht die Natur, aber in ihrer Schönheit, nicht bloß in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinstimmung mit Ideen, nicht bloß in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Bedürfnis. Die Trauer über verlorne Freuden, über das aus der Welt verschwundene goldene Alter, über das ent-
10 flohene Glück der Jugend, der Liebe u. s. w. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegischen Dichtung werden, wenn jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstände moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des Ovid, die er
15 aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind, und wie viel Dichterisches auch einzelne Stellen haben, im ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zu wenig Energie, viel zu wenig Geist und Adel in seinem Schmerz.
20 Das Bedürfnis, nicht die Begeisterung stieß jene Klagen aus; es atmet darin, wenn gleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geistes, den sein Schicksal zu Boden drückte. Zwar, wenn wir uns erinnern, daß es Rom und das Rom des Augustus ist,
25 um das er trauert, so verzeihen wir dem Sohn der Freude seinen Schmerz; aber selbst das herrliche Rom mit allen seinen Glückseligkeiten ist, wenn nicht die Einbildungskraft es erst veredelt, bloß eine endliche Größe, mithin ein unwürdiges Objekt für die Dichtkunst, die,
30 erhaben über alles, was die Wirklichkeit aufstellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äußrer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand sein; selbst wenn sie einen Verlust in der
35 Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem ideali-

---

von, sondern muß von der Form der Darstellung hergenommen werden.

schen umschaffen. In dieser Reduktion des Beschränkten
auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Be-
handlung. Der äußere Stoff ist daher an sich selbst immer
gleichgültig, weil ihn die Dichtkunst niemals so brauchen
kann, wie sie ihn findet, sondern nur durch das, was sie
selbst daraus macht, ihm die poetische Würde gibt. Der
elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee
und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat,
wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Ver-
lorenes beweint. Wenn uns Ossian von den Tagen er-
zählt, die nicht mehr sind, und von den Helden, die ver-
schwunden sind, so hat seine Dichtungskraft jene Bilder
der Erinnerung längst in Ideale, jene Helden in Götter
umgestaltet. Die Erfahrungen eines bestimmten Verlustes
haben sich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit er-
weitert, und der gerührte Barde, den das Bild des all-
gegenwärtigen Ruins verfolgt, schwingt sich zum Himmel
auf, um dort in dem Sonnenlauf ein Sinnbild des Un-
vergänglichen zu finden*).

Ich wende mich sogleich zu den neuern Poeten in
der elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter wie als
Philosoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur ent-
weder zu suchen oder an der Kunst zu rächen. Je nach-
dem sich sein Gefühl entweder bei der einen oder der
andern verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt,
bald zu Juvenalischer Satire begeistert, bald, wie in
seiner Julie, in das Feld der Idylle entzückt. Seine
Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da
sie ein Ideal behandeln; nur weiß er denselben nicht auf
poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter
läßt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt
ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben.
Bald durch Leidenschaft, bald durch Abstraktion angespannt,
bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit,
welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten,
seinem Leser mitteilen muß. Entweder es ist seine kranke

*) Man lese z. B. das treffliche Gedicht, „Carthon" betitelt.

Empfindlichkeit, die über ihn herrschet und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt; oder es ist seine Denkkraft, die seiner Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmut des Gemäldes vernichtet.
5 Beide Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bei diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grad, und nichts fehlt, als daß sie sich auch wirklich mit einander vereinigt äußerten, daß seine Selbsttätigkeit sich mehr in
10 sein Empfinden, daß seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen und überall mehr ein Bedürfnis nach physischer
15 Ruhe als nach moralischer Übereinstimmung darin sichtbar. Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen
20 Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es
25 nur desto sicherer zu erreichen.

Unter Deutschlands Dichtern in dieser Gattung will ich hier nur Hallers, Kleists und Klopstocks erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ist sentimentalisch; durch Ideen rühren sie uns, nicht durch sinnliche Wahrheit,
30 nicht sowohl weil sie selbst Natur sind, als weil sie uns für Natur zu begeistern wissen. Was indessen von dem Charakter sowohl dieser als aller sentimentalischen Dichter im ganzen wahr ist, schließt natürlicherweise darum keineswegs das Vermögen aus, im einzelnen uns
35 durch naive Schönheit zu rühren: ohne das würden sie überall keine Dichter sein. Nur ihr eigentlicher und herrschender Charakter ist es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Emp-

fangene ebenso wieder darzustellen. Unwillkürlich drängt sich die Phantasie der Anschauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verschließt Auge und Ohr, um betrachtend in sich selbst zu versinken. Das Gemüt kann keinen Eindruck erleiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen und, was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur, was der reflektierende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte, und selbst dann, wenn der Dichter selbst dieser Gegenstand ist, wenn er uns seine Empfindungen darstellen will, erfahren wir nicht seinen Zustand unmittelbar und aus der ersten Hand, sondern wie sich derselbe in seinem Gemüt reflektiert, was er als Zuschauer seiner selbst darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod seiner Gattin betrauert (man kennt das schöne Lied) und folgendermaßen anfängt:

> Soll ich von deinem Tode singen?
> O Mariane, welch ein Lied!
> Wann Seufzer mit den Worten ringen
> Und ein Begriff den andern flieht u. s. f.

so finden wir diese Beschreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daß uns der Dichter nicht eigentlich seine Empfindungen, sondern seine Gedanken darüber mitteilt. Er rührt uns deswegen auch weit schwächer, weil er selbst schon sehr viel erkältet sein mußte, um ein Zuschauer seiner Rührung zu sein.

Schon der größtenteils übersinnliche Stoff der Hallerischen und zum Teil auch der Klopstockischen Dichtungen schließt sie von der naiven Gattung aus; sobald daher jener Stoff überhaupt nur poetisch bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Überhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne innern Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwei

Felder besitzt die Dichtkunst: entweder sie muß sich in der Sinnenwelt, oder sie muß sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Literatur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab oder bis zur Idee hinauf geführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daß zwischen beiden abgewechselt wird, während daß der abstrakte Begriff herrschet und daß der Einbildungskraft, welche auf dem poetischen Felde zu gebieten haben soll, bloß verstattet wird, den Verstand zu bedienen. Dasjenige didaktische Gedicht, worin der Gedanke selbst poetisch wäre und es auch bliebe, ist noch zu erwarten.

Was hier im allgemeinen von allen Lehrgedichten gesagt wird, gilt auch von den Hallerischen insbesondere. Der Gedanke selbst ist kein dichterischer Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder, bald durch den Aufschwung zu Ideen. Nur in der letztern Qualität gehören sie hieher. Kraft und Tiefe und ein pathetischer Ernst charakterisieren diesen Dichter. Von einem Ideal ist seine Seele entzündet, und sein glühendes Gefühl für Wahrheit sucht in den stillen Alpentälern die aus der Welt verschwundene Unschuld. Tiefrührend ist seine Klage; mit energischer, fast bittrer Satire zeichnet er die Verirrungen des Verstandes und Herzens, und mit Liebe die schöne Einfalt der Natur. Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemälden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher *lehrt* er durchgängig mehr, als er *darstellt*, und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groß, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um vieles nach; an Anmut möchte

er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der andern anrechnen. Kleists gefühlvolle Seele schwelgt am liebsten im Anblick ländlicher Szenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schoß der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermißt. Wie rührend ist seine Sehnsucht nach Ruhe*)! Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

> Ja Welt, du bist des wahren Lebens Grab.
> Oft reizet mich ein heißer Trieb zur Tugend,
> Vor Wehmut rollt ein Bach die Wang' herab,
> Das Beispiel siegt, und du, o Feu'r der Jugend.
> Ihr trocknet bald die edlen Tränen ein.
> Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein.

Aber, hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hieher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider auch seine Fesseln. Was er fliehet, ist in ihm, was er suchet, ist ewig außer ihm; nie kann er den üblen Einfluß seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die toten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedanke ebenso oft wieder die lebendige Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion stört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den er besang, ist seine Dichtung, seine Phantasie ist rege und tätig; doch möchte man sie eher veränderlich als reich, eher spielend als schaffend, eher unruhig fortschreitend als sammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechseln Züge auf Züge, aber ohne sich zum Individuum zu konzentrieren, ohne sich zum Leben zu füllen und zur Gestalt zu runden. Solange er bloß lyrisch dichtet und bloß bei landschaftlichen Gemälden verweilt, läßt uns teils die größere Frei-

*) Man sehe das Gedicht dieses Namens in seinen Werken.

heit der lyrischen Form, teils die willkürlichere Beschaffenheit seines Stoffs diesen Mangel übersehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenstand selbst dargestellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er sich, wie in seinem „Cisides und Paches" und in seinem „Seneca", herausnimmt, Menschen und menschliche Handlungen darzustellen; weil hier die Einbildungskraft sich zwischen festen und notwendigen Grenzen eingeschlossen sieht und der poetische Effekt nur aus dem Gegenstand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen frostig: ein warnendes Beispiel für alle, die ohne innern Beruf aus dem Felde musikalischer Poesie in das Gebiet der bildenden sich versteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomson, ist die nämliche Menschlichkeit begegnet.

In der sentimentalischen Gattung und besonders in dem elegischen Teil derselben möchten wenige aus den neuern und noch wenigere aus den ältern Dichtern mit unserm Klopstock zu vergleichen sein. Was nur immer, außerhalb den Grenzen lebendiger Form und außer dem Gebiete der Individualität, im Felde der Idealität zu erreichen ist, ist von diesem musikalischen Dichter geleistet.*) Zwar würde man ihm großes Unrecht tun,

*) Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste tun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, bloß einen bestimmten Zustand des Gemüts hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nötig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht bloß auf dasjenige, was in der Poesie, wirklich und der Materie nach, Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem „Messias“ stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eigenes Herz ist, hat er nicht selten eine große Natur, eine reizende Naivetät bewiesen. Nur liegt hierin *seine* Stärke nicht, nur möchte sich diese Eigenschaft nicht durch das Ganze seines dichterischen Kreises durchführen lassen. So eine herrliche Schöpfung die Messiade in *musikalisch* poetischer Rücksicht nach der oben gegebenen Bestimmung ist, so vieles läßt sie in *plastisch* poetischer noch zu wünschen übrig, wo man bestimmte und *für die Anschauung bestimmte* Formen erwartet. Bestimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in diesem Gedichte sein, aber nicht für die Anschauung; nur die Abstraktion hat sie erschaffen, nur die Abstraktion kann sie unterscheiden. Sie sind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebenden Gestalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter sich wenden, und die er durch die durchgängige Bestimmtheit seiner Formen beherrschen soll, ist es viel zu sehr freigestellt, auf was Art sie sich diese Menschen und Engel, diese Götter und Satane, diesen Himmel und diese Hölle versinnlichen will. Es ist ein Umriß gegeben, innerhalb dessen der Verstand sie notwendig denken muß, aber keine feste Grenze ist gesetzt, innerhalb deren die Phantasie sie notwendig darstellen müßte. Was ich hier von den Charakteren sage, gilt von allem, was in diesem Gedichte Leben und Handlung ist oder sein soll, und nicht bloß in dieser Epopöe, auch in den dramatischen Poesien unsers Dichters. Für den Verstand ist alles trefflich bestimmt und begrenzet (ich will hier nur an seinen Judas, seinen Pilatus, seinen Philo, seinen Salomo im Trauerspiel dieses Namens erinnern), aber es ist viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich gestehe es frei heraus, finde ich diesen Dichter ganz und gar nicht in seiner Sphäre.

Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geist zu machen, so
5 wie andre Dichter alles Geistige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den seine Dichtungen gewähren, muß durch eine Übung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er, und zwar so innig und so mächtig, in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinn-
10 lichen Quellen hervor. Daher dieser Ernst, diese Kraft, dieser Schwung, diese Tiefe, die alles charakterisieren, was von ihm kommt; daher auch diese immerwährende Spannung des Gemüts, in der wir bei Lesung desselben erhalten werden. Kein Dichter (Young etwa aus-
15 genommen, der darin mehr fordert als er, aber ohne es, wie er tut, zu vergüten) dürfte sich weniger zum Liebling und zum Begleiter durchs Leben schicken als gerade Klopstock, der uns immer nur aus dem Leben herausführt, immer nur den Geist unter die Waffen ruft, ohne den
20 Sinn mit der ruhigen Gegenwart eines Objekts zu erquicken. Keusch, überirdisch, unkörperlich, heilig, wie seine Religion, ist seine dichterische Muse, und man muß mit Bewunderung gestehen, daß er, wiewohl zuweilen in diesen Höhen verirret, doch niemals davon herabgesunken
25 ist. Ich bekenne daher unverhohlen, daß mir für den Kopf desjenigen etwas bange ist, der wirklich und ohne Affektation diesen Dichter zu seinem Lieblingsbuche machen kann, zu einem Buche nämlich, bei dem man zu jeder Lage sich stimmen, zu dem man aus jeder Lage zurück-
30 kehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutschland Früchte genug von seiner gefährlichen Herrschaft gesehen. Nur in gewissen exaltierten Stimmungen des Gemüts kann er gesucht und empfunden werden; deswegen ist er auch der Abgott der Jugend, obgleich bei weitem nicht
35 ihre glücklichste Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausstrebt, die alle Form fliehet und jede Grenze zu enge findet, ergeht sich mit Liebe und Lust in den endlosen Räumen, die ihr von diesem Dichter aufgetan

werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, so verliert sich vieles, sehr vieles von jener enthusiastischen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer so einzigen Erscheinung, einem so außer- 5 ordentlichen Genius, einem so sehr veredelten Gefühl, die der Deutsche besonders einem so hohen Verdienste schuldig ist.

Ich nannte diesen Dichter vorzugsweise in der elegischen Gattung groß, und kaum wird es nötig sein, dieses 10 Urteil noch besonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meister auf dem ganzen Felde sentimentalischer Dichtung, kann er uns bald durch das höchste Pathos erschüttern, bald in himmlisch süße Empfindungen wiegen; aber zu einer hohen, geistreichen Wehmut 15 neigt sich doch überwiegend sein Herz, und wie erhaben auch seine Harfe, seine Lyra tönt, so werden die schmelzenden Töne seiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein gestimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, 20 alle Fiktionen, alle prachtvollen Beschreibungen, alle Muster oratorischer Beredsamkeit im „Messias", alle schimmernden Gleichnisse, worin unser Dichter so vorzüglich glücklich ist, für die zarten Empfindungen hingeben würde, welche in der Elegie „An Ebert", in dem herrlichen Gedicht 25 „Bardale", den „Frühen Gräbern", der „Sommernacht", dem „Zürcher See" und mehrern andern aus dieser Gattung atmen. So ist mir die Messiade als ein Schatz elegischer Gefühle und idealischer Schilderungen teuer, wie wenig sie mich auch als Darstellung einer Handlung und als 30 ein episches Werk befriedigt.

Vielleicht sollte ich, ehe ich dieses Gebiet verlasse, auch noch an die Verdienste eines Uz, Denis, Geßner (in seinem „Tod Abels"), Jacobi, von Gerstenberg, eines Hölty, von Göckingk und mehrerer andern in dieser Gattung 35 erinnern, welche alle uns durch Ideen rühren und, in der oben festgesetzten Bedeutung des Worts, sentimentalisch gedichtet haben. Aber mein Zweck ist nicht, eine

Geschichte der deutschen Dichtkunst zu schreiben, sondern das oben Gesagte durch einige Beispiele aus unsrer Literatur klar zu machen. Die Verschiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive
5 und sentimentalische Dichter zu dem nämlichen Ziele gehen — daß, wenn uns jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, diese durch Ideen und hohe Geistigkeit eine ebenso große, wenn gleich keine so ausgebreitete Macht über unser
10 Gemüt beweisen.

An den bisherigen Beispielen hat man gesehen, wie der sentimentalische Dichtergeist einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch interessiert sein, zu wissen, wie der naive Dichtergeist mit einem sentimen-
15 talischen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit scheint diese Aufgabe zu sein, da in der alten und naiven Welt ein solcher Stoff sich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter dazu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe
20 gemacht und auf eine bewundernswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt und die Wirklichkeit fliehet, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich
25 suchet, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Dasein nur eine Schranke sieht und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieses gefährliche Extrem des senti-
30 mentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem andern wirkt, und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

35 Es ist interessant, zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles, was dem sentimentalischen Charakter Nahrung gibt, im „Werther“ zusammengedrängt ist: schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für

Natur, Religionsgefühle, philosophischer Kontemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstre, gestaltlose, schwermütige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja wie feindlich die Wirklichkeit dagegen gestellt ist, und wie von außen her alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem „Tasso" des nämlichen Dichters kehrt der nämliche Gegensatz, wiewohl in ganz verschiedenen Charakteren, zurück; selbst in seinem neuesten Roman stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisierende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjektive Vorstellungsweise der objektiven — aber mit welcher Verschiedenheit! — entgegen; sogar im „Faust" treffen wir den nämlichen Gegensatz, freilich, wie auch der Stoff dies erforderte, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisiert, wieder an; es verlohnte wohl der Mühe, eine psychologische Entwicklung dieses in vier so verschiedene Arten spezifizierten Charakters zu versuchen.

Es ist oben bemerkt worden, daß die bloß leichte und joviale Gemütsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zum Grund liegt, noch gar keinen Beruf zur scherzhaften Satire abgebe, so freigebig sie auch im gewöhnlichen Urteil dafür genommen wird; ebenso wenig Beruf gibt die bloß zärtliche Weichmütigkeit und Schwermut zur elegischen Dichtung. Beiden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energische Prinzip, welches den Stoff beleben muß, um das wahrhaft Schöne zu erzeugen. Produkte dieser zärtlichen Gattung können uns daher bloß schmelzen und, ohne das Herz zu erquicken und den Geist zu beschäftigen, bloß der Sinnlichkeit schmeicheln. Ein fortgesetzter Hang zu dieser Empfindungsweise muß zuletzt notwendig den Charakter entnerven und in einen Zustand der Passivität versenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äußre noch innre Leben, hervorgehen kann. Man hat daher sehr Recht getan, jenes Übel der Emp-

findelei*) und weinerliche Wesen, welches durch Mißdeutung und Nachäffung einiger vortrefflichen Werke vor etwa achtzehn Jahren in Deutschland überhand zu nehmen anfing, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen, obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel bessere Gegenstück jener elegischen Karikatur, gegen das spaßhafte Wesen, gegen die herzlose Satire und die geistlose Laune**) zu beweisen geneigt ist, deutlich genug an den Tag legt, daß nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des echten Geschmacks kann das eine so wenig als das andere etwas gelten, weil beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Produktes auf das Gefühlvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Über Siegwart und seine Klostergeschichte hat man gespottet, und die „Reisen nach dem mittäglichen Frankreich" werden bewundert; dennoch haben beide Produkte gleich großen Anspruch auf einen gewissen Grad von Schätzung und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überspannte Empfindung macht den erstern Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter

---

*) „Der Hang", wie Herr Adelung sie definiert, „zu rührenden sanften Empfindungen ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Maß." — Herr Adelung ist sehr glücklich, daß er nur aus Absicht und gar nur aus vernünftiger Absicht empfindet.

**) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Kritik an, wenn es Leute gibt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn Blumauer erbauen und erlustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Produkten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimnis bleiben sollte. Zwar ist weder Talent noch Laune darin zu verkennen, aber desto mehr ist zu beklagen, daß beides nicht mehr gereiniget ist. Ich sage nichts von unsern deutschen Komödien; die Dichter malen die Zeit, in der sie leben.

feiner Verstand macht den zweiten schätzbar; aber so wie es dem einen durchaus an der gehörigen Nüchternheit des Verstandes fehlt, so fehlt es dem andern an ästhetischer Würde. Der erste wird der Erfahrung gegenüber ein wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beinahe verächtlich. Da nun das wahrhaft Schöne einerseits mit der Natur und andrerseits mit dem Ideale übereinstimmend sein muß, so kann der eine so wenig als der andre auf den Namen eines schönen Werks Anspruch machen. Indessen ist es natürlich und billig, und ich weiß es aus eigner Erfahrung, daß der Thümmelische Roman mit großem Vergnügen gelesen wird. Da er nur solche Forderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem größten Teil der Leser gar nicht und von den bessern gerade nicht in solchen Momenten, wo man Romane liest, aufgeworfen werden, die übrigen Forderungen des Geistes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, so muß er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unserer und aller der Zeiten bleiben, wo man ästhetische Werke bloß schreibt, um zu gefallen, und bloß liest, um sich ein Vergnügen zu machen.

Aber hat die poetische Literatur nicht sogar klassische Werke aufzuweisen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weise zu beleidigen und sich durch die Materialität ihres Inhalts von jener Geistigkeit, die hier von jedem ästhetischen Kunstwerk verlangt wird, sehr weit zu entfernen scheinen? Was selbst der Dichter, der keusche Jünger der Muse, sich erlauben darf, sollte das dem Romanschreiber, der nur sein Halbbruder ist und die Erde noch so sehr berührt, nicht gestattet sein? Ich darf dieser Frage hier um so weniger ausweichen, da sowohl im elegischen als im satirischen Fache Meisterstücke vorhanden sind, welche eine ganz andre Natur, als diejenige ist, von der dieser Aufsatz spricht, zu suchen, zu empfehlen und dieselbe nicht sowohl gegen die schlechten als gegen die guten Sitten zu verteidigen das Ansehen haben. Entweder müßten also jene Dichterwerke zu verwerfen

oder der hier aufgestellte Begriff elegischer Dichtung viel zu willkürlich angenommen sein.

Was der Dichter sich erlauben darf, hieß es, sollte dem prosaischen Erzähler nicht nachgesehen werden dürfen?
5 Die Antwort ist in der Frage schon enthalten: was dem Dichter verstattet ist, kann für den, der es nicht ist, nichts beweisen. In dem Begriffe des Dichters selbst und nur in diesem liegt der Grund jener Freiheit, die eine bloß verächtliche Lizenz ist, sobald sie nicht aus dem
10 Höchsten und Edelsten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Gesetze des Anstandes sind der unschuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbnis hat ihnen den Ursprung gegeben. Sobald aber jene Er-
15 fahrung einmal gemacht worden und aus den Sitten die natürliche Unschuld verschwunden ist, so sind es heilige Gesetze, die ein sittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künstlichen Welt mit demselben Rechte, als die Gesetze der Natur in der Unschuldwelt regieren.
20 Aber eben das macht ja den Dichter aus, daß er alles in sich aufhebt, was an eine künstliche Welt erinnert, daß er die Natur in ihrer ursprünglichen Einfalt wieder in sich herzustellen weiß. Hat er aber dieses getan, so ist er auch eben dadurch von allen Gesetzen losgesprochen,
25 durch die ein verführtes Herz sich gegen sich selbst sicherstellt. Er ist rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm; bist du, der du ihn liesest oder hörst, nicht mehr schuldlos, und kannst du es nicht einmal momentweise durch seine reinigende
30 Gegenwart werden, so ist es dein Unglück und nicht das seine; du verlässest ihn, er hat für dich nicht gesungen.

Es läßt sich also, in Absicht auf Freiheiten dieser Art, folgendes festsetzen.

Fürs erste: nur die Natur kann sie rechtfertigen.
35 Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer absichtlichen Nachahmung sein; denn dem Willen, der immer nach moralischen Gesetzen gerichtet wird, können wir eine Begünstigung der Sinnlichkeit niemals ver-

geben. Sie müssen also Naivetät sein. Um uns aber überzeugen zu können, daß sie dieses wirklich sind, müssen wir sie von allem übrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet ist, unterstützt und begleitet sehen, weil die Natur nur an der strengen Konsequenz, Einheit und 5 Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen ist. Nur einem Herzen, welches alle Künstelei überhaupt und mithin auch da, wo sie nützt, verabscheut, erlauben wir, sich da, wo sie drückt und einschränkt, davon loszusprechen; nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur 10 unterwirft, erlauben wir, von den Freiheiten derselben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen; er muß wahr, einfach, frei, offen, gefühlvoll, gerade sein; alle Verstellung, alle List, alle 15 Willkür, alle kleinliche Selbstsucht muß aus seinem Charakter, alle Spuren davon aus seinem Werke verbannt sein.

Fürs zweite: nur die schöne Natur kann dergleichen Freiheiten rechtfertigen. Sie dürfen mithin kein ein- 20 seitiger Ausbruch der Begierde sein; denn alles, was aus bloßer Bedürftigkeit entspringt, ist verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menschlicher Natur müssen auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen Humanität sein. Um aber beurteilen zu können, daß 25 das Ganze menschlicher Natur, und nicht bloß ein einseitiges und gemeines Bedürfnis der Sinnlichkeit sie fordert, müssen wir das Ganze, von dem sie einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas Unschuldiges 30 und Gleichgültiges. Sie mißfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie tierisch ist und von einem Mangel wahrer vollkommener Menschheit in ihm zeuget: sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mit- 35 hin auch uns eines solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabei überraschen läßt, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange

wirken, finden wir in dem Werke, worin man sich Freiheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unsers Mißfallens weggeräumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und schöner Natur ergötzen. Derselbe Dichter also, der sich erlauben darf, uns zu Teilnehmern so niedrig menschlicher Gefühle zu machen, muß uns auf der andern Seite wieder zu allem, was groß und schön und erhaben menschlich ist, empor zu tragen wissen.

Und so hätten wir denn den Maßstab gefunden, dem wir jeden Dichter, der sich etwas gegen den Anstand herausnimmt und seine Freiheit in Darstellung der Natur bis zu dieser Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Produkt ist gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, sobald es kalt und sobald es leer ist, weil dieses einen Ursprung aus Absicht und aus einem gemeinen Bedürfnis und einen heillosen Anschlag auf unsre Begierden beweist. Es ist hingegen schön, edel und ohne Rücksicht auf alle Einwendungen einer frostigen Dezenz beifallswürdig, sobald es naiv ist und Geist mit Herz verbindet*).

Wenn man mir sagt, daß unter dem hier gegebenen Maßstab die meisten französischen Erzählungen in dieser Gattung und die glücklichsten Nachahmungen derselben in Deutschland nicht zum besten bestehen möchten — daß dieses zum Teil auch der Fall mit manchen Produkten unsers anmutigsten und geistreichsten Dichters sein dürfte, seine Meisterstücke sogar nicht ausgenommen, so habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausspruch selbst ist nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von

*) Mit Herz: denn die bloß sinnliche Glut des Gemäldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt „Ardinghello" bei aller sinnlichen Energie und allem Feuer des Kolorits immer nur eine sinnliche Karikatur ohne Wahrheit und ohne ästhetische Würde. Doch wird diese seltsame Produktion immer als ein Beispiel des beinahe poetischen Schwungs, den die bloße Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben.

einem Urteil an, welches längst schon von jedem feineren Gefühle über diese Gegenstände gefällt worden ist. Eben diese Prinzipien aber, welche in Rücksicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoristisch scheinen, möchten in Rücksicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich leugne nicht, daß die nämlichen Gründe, aus welchen ich die verführerischen Gemälde des römischen und deutschen Ovid, so wie eines Crebillon, Voltaire, Marmontels (der sich einen moralischen Erzähler nennt), Laclos' und vieler andern einer Entschuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römischen und deutschen Properz, ja selbst mit manchem verschrienen Produkt des Diderot versöhnen; denn jene sind nur witzig, nur prosaisch, nur lüstern, diese sind poetisch, menschlich und naiv*).

*) Wenn ich den unsterblichen Verfasser des „Agathon", „Oberon" ꝛc. in dieser Gesellschaft nenne, so muß ich ausdrücklich erklären, daß ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer etwas unbesonnener Kritiker vor kurzem zu sagen erlaubte); der Verfasser von „Liebe um Liebe" und von so vielen andern naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu sein, daß dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen notwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, forderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, daß ich — in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurteilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowohl als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bei Entwerfung des Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heißen kann, der, ich will dieses einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keusche Empfindung des Dich-

Idylle.

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Spezies sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur, denn eine ausführlichere Entwicklung derselben, deren sie vorzüglich bedarf, bleibt einer andern
5 Zeit vorbehalten*).

ters sowohl als seines Lesers zu empören und ohne beide bei Gegenständen verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gefühl sich so gern entfernt — dies ist es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verständiges Urteil
10 hören möchte.

*) Nochmals muß ich erinnern, daß die Satire, Elegie und Idylle, so wie sie hier als die drei einzig möglichen Arten sentimentalischer Poesie aufgestellt werden, mit den drei besondern Gedichtarten, welche man unter diesem Namen
15 kennt, nichts gemein haben als die Empfindungsweise, welche sowohl jenen als diesen eigen ist. Daß es aber, außerhalb den Grenzen naiver Dichtung, nur diese dreifache Empfindungsweise und Dichtungsweise geben könne, folglich das Feld sentimentalischer Poesie durch diese Einteilung voll-
20 ständig ausgemessen sei, läßt sich aus dem Begriff der letztern leichtlich deduzieren.

Die sentimentalische Dichtung nämlich unterscheidet sich dadurch von der naiven, daß sie den wirklichen Zustand, bei dem die letztere stehen bleibt, auf Ideen bezieht und
25 Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwei streitenden Objekten, mit dem Ideale nämlich und mit der Erfahrung, zugleich zu tun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drei folgenden Verhält-
30 nisse denken lassen. Entweder ist es der Widerspruch des wirklichen Zustandes, oder es ist die Übereinstimmung desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüt beschäftigt, oder dieses ist zwischen beiden geteilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des innern Streits,
35 durch die energische Bewegung, in dem andern wird es durch die Harmonie des innern Lebens, durch die energische Ruhe, befriedigt; in dem dritten wechselt Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreifache Empfindungszustand gibt drei verschiedenen Dichtungs-

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungsart. Weil diese Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der größern Sozietät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge des bürgerlichen Lebens heraus

---

arten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen *Satire*, *Idylle*, *Elegie* vollkommen entsprechend sind, sobald man sich nur an die Stimmung erinnert, in welche die unter diesem Namen vorkommenden Gedichtarten das Gemüt versetzen, und von den Mitteln abstrahiert, wodurch sie dieselbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drei Gattungen ich die Epopöe, den Roman, das Trauerspiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verstanden haben. Denn der Begriff dieser letztern, als *einzelner Gedichtarten*, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweise bestimmt; vielmehr weiß man, daß solche in mehr als einer Empfindungsweise, folglich auch in mehrern der von mir aufgestellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schließlich bemerke ich hier noch, daß, wenn man die sentimentalische Poesie, wie billig, für eine echte Art (nicht bloß für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunst zu halten geneigt ist, in der Bestimmung der poetischen Arten, so wie überhaupt in der ganzen poetischen Gesetzgebung, welche noch immer einseitig auf die Observanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf sie einige Rücksicht muß genommen werden. Der sentimentalische Dichter geht in zu wesentlichen Stücken von dem naiven ab, als daß ihm die Formen, welche dieser eingeführt, überall ungezwungen anpassen könnten. Freilich ist es hier schwer, die Ausnahmen, welche die Verschiedenheit der Art erfordert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen sich erlaubt, immer richtig zu unterscheiden: aber so viel lehrt doch die Erfahrung, daß unter den Händen sentimentalischer Dichter (auch der vorzüglichsten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben ist, was sie bei den Alten gewesen, und daß unter den alten Namen öfters sehr neue Gattungen sind ausgeführt worden.

in den einfachen Hirtenstand verlegt und derselben ihre Stelle vor dem Anfange der Kultur in dem kindlichen Alter der Menschheit angewiesen. Man begreift aber wohl, daß diese Bestimmungen bloß zufällig sind, daß sie nicht als der Zweck der Idylle, bloß als das natürlichste Mittel zu demselben in Betrachtung kommen. Der Zweck selbst ist überall nur der, den Menschen im Stand der Unschuld, d. h. in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von außen darzustellen.

Aber ein solcher Zustand findet nicht bloß vor dem Anfange der Kultur statt, sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloß Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die größere Sozietät und die Anbauung des Verstandes bloß als ein Übel verschreien und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet sein. Dem Menschen, der in der Kultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu erhalten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt, diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kömmt auch hier, wie in so vielen andern Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu Hilfe, um jene Idee zur Anschauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar ist auch jene Unschuld des Hirtenstandes eine poetische Vorstellung, und die Einbildungskraft mußte sich mithin auch dort schon schöpferisch beweisen; aber außerdem daß die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu lösen war, so fanden sich in der Erfahrung selbst schon die einzelnen Züge vor, die sie nur auszuwählen und in

ein Ganzes zu verbinden brauchte. Unter einem glück-
lichen Himmel, in den einfachen Verhältnissen des ersten
Standes, bei einem beschränkten Wissen wird die Natur
leicht befriedigt, und der Mensch verwildert nicht eher,
als bis das Bedürfnis ihn ängstiget. Alle Völker, die 5
eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand
der Unschuld, ein goldnes Alter; ja jeder einzelne Mensch
hat sein Paradies, sein goldnes Alter, dessen er sich, je
nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur
hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert. Die 10
Erfahrung selbst bietet also Züge genug zu dem Gemälde
dar, welches die Hirtenidylle behandelt. Deswegen bleibt
aber diese immer eine schöne, eine erhebende Fiktion, und
die Dichtungskraft hat in Darstellung derselben wirklich
für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menschen, der 15
von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der
gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden
ist, ist es von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung
der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen
und sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen 20
Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umstand
findet sich dabei, der den ästhetischen Wert solcher Dich-
tungen um sehr viel vermindert. *Vor den Anfang
der Kultur* gepflanzt, schließen sie mit den Nachteilen
zugleich alle Vorteile derselben aus und befinden sich 25
ihrem Wesen nach in einem notwendigen Streit mit der-
selben. Sie führen uns also *theoretisch* rückwärts,
indem sie uns *praktisch* vorwärts führen und veredeln.
Sie stellen unglücklicherweise das Ziel *hinter* uns, dem
sie uns doch *entgegen führen* sollten, und können uns 30
daher bloß das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht
das fröhliche der Hoffnung einflößen. Weil sie nur durch
Aufhebung aller Kunst und nur durch Vereinfachung der
menschlichen Natur ihren Zweck ausführen, so haben sie,
bei dem höchsten Gehalt für das *Herz*, allzuwenig für 35
den *Geist*, und ihr einförmiger Kreis ist zu schnell ge-
endigt. Wir können sie daher nur lieben und aufsuchen,
wenn wir der Ruhe bedürftig sind, nicht wenn unsre

Kräfte nach Bewegung und Tätigkeit streben. Sie können nur dem kranken Gemüte Heilung, dem gesunden keine Nahrung geben; sie können nicht beleben, nur besänftigen. Diesen in dem Wesen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunst der Poeten nicht gut machen können. Zwar fehlt es auch dieser Dichtart nicht an enthusiastischen Liebhabern, und es gibt Leser genug, die einen „Amyntas" und einen „Daphnis" den größten Meisterstücken der epischen und dramatischen Muse vorziehen können; aber bei solchen Lesern ist es nicht sowohl der Geschmack als das individuelle Bedürfnis, was über Kunstwerke richtet, und ihr Urteil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leser von Geist und Empfindung verkennt zwar den Wert solcher Dichtungen nicht, aber er fühlt sich seltner zu denselben gezogen und früher davon gesättigt. In dem rechten Moment des Bedürfnisses wirken sie dafür desto mächtiger; aber auf einen solchen Moment soll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, sondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der sentimentalischen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form selbst schon enthalten ist. Jede Poesie nämlich muß einen unendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisiert; sie kann ein Unendliches sein, der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisiert; also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweiten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen abso-

luten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vorteil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an sich selbst völlig gleichgültig sind und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich dadurch ganz unnötigerweise einerlei Grenzen mit jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hievon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bei allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die enge dürftige Hirtenwelt beibehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt, oder für die Hirtenwelt eine andre Darstellung hätten wählen sollen. Sie sind gerade so weit ideal, daß die Darstellung dadurch an individueller Wahrheit verliert, und sind wieder gerade um so viel individuell, daß der idealische Gehalt darunter leidet. Ein Geßnerischer Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu ist er ein zu ideales Wesen; ebenso wenig kann er uns als ein Ideal durch das Unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu ist er ein viel zu dürftiges Geschöpf. Er wird also zwar bis auf einen gewissen Punkt allen Klassen von Lesern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen strebt und folglich den zwei entgegengesetzten Forderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewissen Grade Genüge leistet; weil aber der Dichter über der Bemühung, beides zu vereinigen, keinem von beiden sein volles Recht erweist, weder ganz Natur

noch ganz Ideal ist, so kann er eben deswegen vor einem strengen Geschmack nicht ganz bestehen, der in ästhetischen Dingen nichts Halbes verzeihen kann. Es ist sonderbar, daß diese Halbheit sich auch bis auf die Sprache des ge-
5 nannten Dichters erstreckt, die zwischen Poesie und Prosa unentschieden schwankt, als fürchtete der Dichter, in gebundener Rede sich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen und in ungebundener den poetischen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Miltons
10 herrliche Darstellung des ersten Menschenpaares und des Standes der Unschuld im Paradiese; die schönste mir bekannte Idylle in der sentimentalischen Gattung. Hier ist die Natur edel, geistreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe; der höchste Gehalt der Menschheit ist in die an-
15 mutigste Form eingekleidet.

Also auch hier in der Idylle, wie in allen andern poetischen Gattungen, muß man einmal für allemal zwischen der Individualität und der Idealität eine Wahl treffen; denn beiden Forderungen zugleich Genüge leisten
20 wollen, ist, solange man nicht am Ziel der Vollkommenheit stehet, der sicherste Weg, beide zugleich zu verfehlen. Fühlt sich der Moderne griechischen Geistes genug, um bei aller Widerspenstigkeit seines Stoffs mit den Griechen auf ihrem eigenen Felde, nämlich im Felde naiver Dich-
25 tung, zu ringen, so tue er es ganz und tue es ausschließend und setze sich über jede Forderung des sentimentalischen Zeitgeschmacks hinweg. Erreichen zwar dürfte er seine Muster schwerlich; zwischen dem Original und dem glücklichsten Nachahmer wird immer eine merkliche Di-
30 stanz offen bleiben, aber er ist auf diesem Wege doch gewiß, ein echt poetisches Werk zu erzeugen*). Treibt ihn

*) Mit einem solchen Werke hat Herr Voß noch kürzlich in seiner „Luise" unsre deutsche Literatur nicht bloß bereichert, sondern auch wahrhaft erweitert. Diese Idylle, obgleich nicht
35 durchaus von sentimentalischen Einflüssen frei, gehört ganz zum naiven Geschlecht und ringt durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den besten griechischen Mustern mit seltnem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu

hingegen der sentimentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bei dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Ge- 5 halt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsre Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe 10 erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unsrer Geisteskräfte, sondern führe uns vorwärts zu unsrer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer 15 Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem Wort, den Menschen, der 20 nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurück kann, bis nach Elysium führt.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen als in der Gesellschaft, einer freien Vereinigung der Nei- 25 gungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein andrer als das Ideal der Schönheit, auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, daß aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideale, der 30 den Stoff zu der satirischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sei und mit dem-

---

hohem Ruhm gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, sondern muß mit griechischen Mustern verglichen werden, mit welchen sie auch den so seltenen Vorzug 35 teilt, uns einen reinen, bestimmten und immer gleichen Genuß zu gewähren.

selben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht, nicht aus dem Still-
5 stand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fließt und von dem Gefühl eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerstand hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger als in den zwei vorigen Dichtungsarten, die Be-
10 wegung hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läßt. Die höchste Einheit muß sein, aber sie darf der Mannigfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüt muß befriedigt werden, aber ohne daß das Streben darum aufhöre. Die Auflösung dieser
15 Frage ist es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leisten hat.

Über das Verhältnis beider Dichtungsarten zu einander und zu dem poetischen Ideale ist folgendes festgesetzt worden.

20 Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunst erzeigt, immer als eine ungeteilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein selbständiges und vollendetes Ganze zu sein und die Menschheit, ihrem vollen Gehalt nach, in der Wirklichkeit darzustellen. Dem sentimentalischen hat sie
25 die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abstraktion in ihm aufgehoben worden, aus sich selbst wieder herzustellen, die Menschheit in sich vollständig zu machen und aus einem beschränkten Zustand zu einem unendlichen überzugehen*).

---

30 *) Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen, in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet. Das
35 Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Inhalt

Der menschlichen Natur ihren völligen Ausdruck zu geben, ist aber die gemeinschaftliche Aufgabe beider, und ohne das würden sie gar nicht Dichter heißen können; aber der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Tatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Und das ist es auch, was jeder bei sich erfährt, wenn er sich beim Genusse naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick tätig, er bedarf nichts, er ist ein Ganzes in sich selbst; ohne etwas in seinem Gefühl zu unterscheiden, freut er sich zugleich seiner geistigen Tätigkeit und seines sinnlichen Lebens. Eine ganz andre Stimmung ist es, in die ihn der sentimentalische Dichter versetzt. Hier fühlt er bloß einen lebendigen Trieb, die Harmonie in sich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus sich zu machen, die Menschheit in sich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher ist hier das Gemüt in Bewegung, es ist angespannt, es schwankt zwischen streitenden Gefühlen, da es dort ruhig, aufgelöst, einig mit sich selbst und vollkommen befriedigt ist.

Aber wenn es der naive Dichter dem sentimentalischen auf der einen Seite an Realität abgewinnt und dasjenige zur wirklichen Existenz bringt, wornach dieser nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, so hat letzterer wieder den großen Vorteil über den erstern, daß er dem Trieb einen größeren Gegenstand zu geben im stand

---

nach, wieder herzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drei Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die Natur und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die Kunst als Aufhebung der Natur durch den frei wirkenden Verstand immer in der zweiten, endlich das Ideal, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen.

ist, als jener geleistet hat und leisten konnte. Alle Wirklichkeit, wissen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles Existierende hat seine Schranken, aber der Gedanke ist grenzenlos. Durch diese Einschränkung, der alles Sinnliche unterworfen ist, leidet also auch der naive Dichter, da hingegen die unbedingte Freiheit des Ideenvermögens dem sentimentalischen zu statten kommt. Jener erfüllt zwar also seine Aufgabe, aber die Aufgabe selbst ist etwas Begrenztes; dieser erfüllt zwar die seinige nicht ganz, aber die Aufgabe ist ein Unendliches. Auch hierüber kann einen jeden seine eigne Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man sich mit Leichtigkeit und Lust zu der lebendigen Gegenwart; der sentimentalische wird immer, auf einige Augenblicke, für das wirkliche Leben verstimmen. Das macht, unser Gemüt ist hier durch das Unendliche der Idee gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden, daß nichts Vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir versinken lieber betrachtend in uns selbst, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden, anstatt daß wir dort aus uns heraus nach sinnlichen Gegenständen streben. Die sentimentalische Dichtung ist die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet sie auch ein; die naive ist das Kind des Lebens, und in das Leben führt sie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine *Gunst der Natur* genannt, um zu erinnern, daß die Reflexion keinen Anteil daran habe. Ein glücklicher Wurf ist sie, keiner Verbesserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung ist das ganze Werk des naiven Genies absolviert; hier liegt seine Stärke und seine Grenze. Hat es also nicht gleich dichterisch d. h. nicht gleich vollkommen menschlich *empfunden*, so kann dieser Mangel durch keine Kunst mehr nachgeholt werden. Die Kritik kann ihm nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann keine Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muß das naive Genie alles tun, durch seine Freiheit vermag es

wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer innern Notwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles notwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkürlichkeit; aber ein andres ist die Nötigung des Augenblicks, ein andres die innre Notwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet, ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Notwendigkeit beigelegt werden. Nun ergeht aber die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zustand dem menschlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn absolut und notwendig auf sich selbst zu gründen. Aus dem Moment der Begeisterung muß also jede Spur eines zeitlichen Bedürfnisses entfernt bleiben, und der Gegenstand selbst, so beschränkt er auch sei, darf den Dichter nicht beschränken. Man begreift wohl, daß dieses nur insoferne möglich ist, als der Dichter schon eine absolute Freiheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenstande mitbringt und als er geübt ist, alles mit seiner ganzen Menschheit zu umfassen. Diese Übung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie steht also in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennet. Dieses, wissen wir, fängt seine Operation erst da an, wo jenes die seinige beschließt; seine Stärke besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand *aus sich selbst heraus* zu ergänzen und sich durch eigene Macht aus einem begrenzten Zustand in einen Zustand der Freiheit zu versetzen. Das naive Dichtergenie bedarf also eines Beistandes von außen, da das sentimentalische sich aus sich selbst nährt und reinigt; es muß eine formreiche Natur, eine dichterische Welt, eine naive Menschheit um sich her erblicken, da es schon in

der Sinnenempfindung sein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm nun dieser Beistand von außen, sieht es sich von einem geistlosen Stoff umgeben, so kann nur zweierlei geschehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bei ihm überwiegend ist, aus seiner *Art* und wird sentimentalisch, um nur dichterisch zu sein, oder, wenn der Art-Charakter die Obermacht behält, es tritt aus seiner *Gattung* und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das *erste* dürfte der Fall mit den vornehmsten sentimentalischen Dichtern in der alten römischen Welt und in neueren Zeiten sein. In einem andern Weltalter geboren, unter einen andern Himmel verpflanzt, würden sie, die uns jetzt durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem *zweiten* möchte sich schwerlich ein Dichter vollkommen schützen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlassen kann.

Die *wirkliche* Natur nämlich; aber von dieser kann die *wahre* Natur, die das *Subjekt* naiver Dichtungen ist, nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur ist desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins. Wirkliche Natur ist jeder noch so gemeine Ausbruch der Leidenschaft, er mag auch wahre Natur sein, aber eine wahre *menschliche* ist er nicht; denn diese erfordert einen Anteil des selbständigen Vermögens an jeder Äußerung, dessen Ausdruck jedesmal Würde ist. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind: wie man sich freuet, Karikaturen, die einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt und nach dem Leben konterfeit zu sehen. Frei-

lich darf der Dichter auch die schlechte Natur nachahmen, und bei dem satirischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich: aber in diesem Fall muß seine eigne schöne Natur den Gegenstand *übertragen* und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur er selbst, in dem Moment wenigstens, wo er schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert: aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemälde der Wirklichkeit vertragen. Wehe uns Lesern, wenn die Fratze sich in der Fratze spiegelt, wenn die Geißel der Satire in die Hände desjenigen fällt, dem die Natur eine viel ernstlichere Peitsche zu führen bestimmte, wenn Menschen, die, entblößt von allem, was man poetischen Geist nennt, nur das Affen-Talent gemeiner Nachahmung besitzen, es auf Kosten unsers Geschmacks greulich und schrecklich üben!

Aber selbst dem wahrhaft naiven Dichter, sagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ist jene schöne Zusammenstimmung zwischen Empfinden und Denken, welche den Charakter desselben ausmacht, doch nur eine *Idee*, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird; und auch bei den glücklichsten Genies aus dieser Klasse wird die Empfänglichkeit die Selbsttätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ist immer mehr oder weniger von dem äußern Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regsamkeit des produktiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, daß der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber dies der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines*).

---

*) Wie sehr der naive Dichter von seinem Objekt abhänge, und wie viel, ja wie alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und außer ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren

Kein Genie aus der naiven Klasse, von Homer bis auf Bodmer herab, hat diese Klippe ganz vermieden; aber freilich ist sie denen am gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von außen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disziplin von innen verwildert sind. Jenes ist schuld, daß selbst gebildete Schriftsteller nicht

---

Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muß z. B. bei ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beiden Geschlechtern und der Liebe insbesondere, eine gewisse Leerheit und einen Überdruß empfinden, den alle Wahrheit und Naivetät in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerei das Wort zu reden, welche freilich die Natur nicht veredelt, sondern verläßt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daß die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältnis der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihr die Alten gegeben haben; auch kennt man die *zufälligen* Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bei ihnen im Wege standen. Daß es Beschränktheit, nicht innere Notwendigkeit war, was die Alten hierin auf einer niedrigern Stufe festhielt, lehrt das Beispiel neuerer Poeten, welche so viel weiter gegangen sind als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede ist hier nicht von dem, was sentimentalische Dichter aus diesem Gegenstande zu machen gewußt haben, denn diese gehen über die Natur hinaus in das Idealische, und ihr Beispiel kann also gegen die Alten nichts beweisen; bloß davon ist die Rede, wie der nämliche Gegenstand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der „Sakontala", in den Minnesängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopöen, wie er von Shakespeare, von Fielding und mehrern andern, selbst deutschen Poeten behandelt ist. Hier wäre nun für die Alten der Fall gewesen, einen von außen zu rohen Stoff von innen heraus durch das Subjekt zu vergeistigen, den poetischen Gehalt, der der äußern Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Wort, durch eine sentimentalische Operation aus einem beschränkten Objekt ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht sentimentalische Dichtergenies; ihr Werk war also mit der äußern Empfindung geendigt.

immer von Plattheiten frei bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Platzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am meisten 5 der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beispiel des Aristophanes und Plautus und fast aller der spätern Dichter lehret, die in die Fußtapfen derselben getreten sind. Wie tief läßt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken, mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope 10 de Vega, Molière, Regnard, Goldoni, in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab? Schlegel, einer der geistreichsten Dichter unsers Vaterlands, an dessen Genie es nicht lag, daß er nicht unter den ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, sowie auch 15 Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing, der gebildete Zögling der Kritik und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büßen sie nicht alle, mehr oder weniger, den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satire erwählten. Von 20 den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, daß der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzusehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äußert, 25 und durch eben diese größere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Mut, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewohl von einer andern Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens 30 dieses Volk in Entfernung, weil es nicht jedermanns Sache ist, sich zu Ideen zu erheben; die naive Poesie aber bringt es auf den Glauben, als wenn schon die bloße Empfindung, der bloße Humor, die bloße Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber ist 35 widerwärtiger, als wenn der platte Charakter sich einfallen läßt, liebenswürdig und naiv sein zu wollen — er, der sich in alle Hüllen der Kunst stecken sollte, um seine

ekelhafte Natur zu verbergen. Daher denn auch die unsäglichen Platitüden, welche sich die Deutschen unter dem Titel von naiven und scherzhaften Liedern vorsingen lassen, und an denen sie sich bei einer wohlbesetzten Tafel ganz unendlich zu belustigen pflegen. Unter dem Freibrief der Laune, der Empfindung duldet man diese Armseligkeiten — aber einer Laune, einer Empfindung, die man nicht sorgfältig genug verbannen kann. Die Musen an der Pleiße bilden hier besonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Kamönen an der Leine und Elbe in nicht bessern Akkorden geantwortet*). So insipid diese Scherze sind, so kläglich läßt sich der Affekt auf unsern tragischen Bühnen hören, welcher, anstatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geistlosen und unedeln Ausdruck der wirklichen erreicht, so daß es uns nach einem solchen Tränenmahle gerade zu Mut ist, als wenn wir einen Besuch in Spitälern abgelegt oder Salzmanns „Menschliches Elend" gelesen hätten. Noch viel schlimmer steht es um die satirische Dichtkunst und um den komischen Roman insbesondre, die schon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben so nahe liegen und daher billig, wie jeder Grenzposten, gerade in den besten Händen sein sollten. Derjenige hat wahrlich den wenigsten Beruf,

*) Diese guten Freunde haben es sehr übel aufgenommen, was ein Rezensent in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürgerschen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit sie wider diesen Stachel lecken, scheint zu erkennen zu geben, daß sie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darin irren sie sich sehr. Jene Rüge konnte bloß einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgestattet war, aber versäumt hatte, durch eigne Kultur jenes seltene Geschenk auszubilden. Ein solches Individuum durfte und mußte man unter den höchsten Maßstab der Kunst stellen, weil es Kraft in sich hatte, demselben, sobald es ernstlich wollte, genug zu tun; aber es wäre lächerlich und grausam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat und die mit jedem Produkt, das sie zu Markte bringen, ein vollgültiges Testimonium paupertatis aufweisen.

der Maler seiner Zeit zu werden, der das Geschöpf und die Karikatur derselben ist; aber da es etwas so Leichtes ist, irgend einen lustigen Charakter, wär' es auch nur einen dicken Mann, unter seiner Bekanntschaft aufzujagen und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureißen, so fühlen zuweilen auch die geschworenen Feinde alles poetischen Geistes den Kitzel, in diesem Fache zu stümpern und einen Zirkel von würdigen Freunden mit der schönen Geburt zu ergötzen. Ein rein gestimmtes Gefühl freilich wird nie in Gefahr sein, diese Erzeugnisse einer gemeinen Natur mit den geistreichen Früchten des naiven Genies zu verwechseln; aber an dieser reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meisten Fällen will man bloß ein Bedürfnis befriedigt haben, ohne daß der Geist eine Forderung machte. Der so falsch verstandene, wiewohl an sich wahre Begriff, daß man sich bei Werken des schönen Geistes erhole, trägt das Seinige redlich zu dieser Nachsicht bei, wenn man es anders Nachsicht nennen kann, wo nichts Höheres geahnet wird und der Leser wie der Schriftsteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nämlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen, und selbst ein hoher Grad von Verstand, wenn er nicht von einer gleichmäßigen Kultur der Empfindungen unterstützt ist, ruht von seinem Geschäfte nur in einem geistlosen Sinnengenuß aus.

Wenn sich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von jedem bestimmten Zustande unzertrennlich sind, mit freier Selbsttätigkeit muß erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der andern Seite nicht über die notwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit, ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, daß das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber, sie

nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äußern Notwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfnis des Augenblicks zu sehr auf Unkosten der innern Notwendigkeit Raum gibt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt, über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben und sich nicht bloß, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisieren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Überspannung ist ebenso in der spezifischen Eigentümlichkeit seines Verfahrens, wie der entgegengesetzte der Schlaffheit in der eigentümlichen Handlungsweise des naiven gegründet. Das naive Genie nämlich läßt die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur in ihren einzelnen zeitlichen Äußerungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltiert genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblicks widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläßt die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbsttätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer nüchtern genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig innerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich führt, und an welche die Vernunft auch in ihrem freiesten Wirken hier immer gebunden bleiben muß. Dieses könnte nur durch einen verhältnismäßigen Grad von Empfänglichkeit geschehen, welche aber in dem sentimentalischen Dichtergeiste von der Selbsttätigkeit ebenso sehr überwogen wird, als sie in dem naiven die Selbsttätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den Geist vermißt, so wird man bei den Geburten des sentimentalischen oft vergebens nach dem Gegenstande fragen. Beide werden also, wiewohl auf ganz entgegengesetzte

Weise, in den Fehler der Leerheit verfallen; denn ein Gegenstand ohne Geist und ein Geistesspiel ohne Gegenstand sind beide ein Nichts in dem ästhetischen Urteil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einseitig aus der Gedankenwelt schöpfen und mehr durch eine innre Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetischen Bilden getrieben werden, sind mehr oder weniger in Gefahr, auf diesen Abweg zu geraten. Die Vernunft zieht bei ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zu wenig zu Rat, und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen kann. Wird er aber so weit getrieben, daß ihm nicht nur keine bestimmte Erfahrung mehr entsprechen kann (denn bis dahin darf und muß das Idealschöne gehen), sondern daß er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerstreitet, und daß folglich, um ihn wirklich zu machen, die menschliche Natur ganz und gar verlassen werden müßte, dann ist es nicht mehr ein poetischer, sondern ein überspannter Gedanke — vorausgesetzt nämlich, daß er sich als darstellbar und dichterisch angekündiget habe; denn hat er dieses nicht, so ist es schon genug, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Widerspricht er sich selbst, so ist er nicht mehr Überspannung, sondern Unsinn; denn was überhaupt nicht ist, das kann auch sein Maß nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Objekt für die Einbildungskraft an, so ist er ebenso wenig Überspannung; denn das bloße Denken ist grenzenlos, und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Überspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische, aber die sinnliche Wahrheit verletzt und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Überspannten nur dadurch sicherstellen, daß er das Poetische aufgibt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn täte er

dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen und aus einem absoluten Objekt ein beschränktes menschliches machen (was z. B. alle griechischen Gottheiten sind und auch sein sollen), oder
5 der Gegenstand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d. h. er würde sie aufheben, worin eben das Überspannte besteht.

Man muß die überspannte Empfindung von dem Überspannten in der Darstellung unterscheiden; nur von
10 der ersten ist hier die Rede. Das Objekt der Empfindung kann unnatürlich sein, aber sie selbst ist Natur und muß daher auch die Sprache derselben führen. Wenn also das Überspannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichterischen Anlage fließen
15 kann, so zeugt das Überspannte in der Darstellung jederzeit von einem kalten Herzen und sehr oft von einem poetischen Unvermögen. Es ist also kein Fehler, vor welchem das sentimentalische Dichtergenie gewarnt werden müßte, sondern der bloß dem unberufenen Nachahmer
20 desselben drohet, daher er auch die Begleitung des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muß sie auch notwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läßt daher auch, weil sie
25 Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu und wird vom Herzen kommend auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch bloß logische Realität, und die Emp-
30 findung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloise für Abälard, was Petrarch für seine Laura, was St. Preux für seine Julie, was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias, Peregrinus Proteus (den Wielandischen meine ich) für ihre
35 Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt außerhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl bloß an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände gehalten, so würde

es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein bloß willkürliches Spiel der Phantasie ohne allen innern Gehalt auch nicht im stande gewesen sein, das Herz zu bewegen, denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Diese Überspannung verdient also Zurechtweisung, nicht Verachtung, und wer darüber spottet, mag sich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzlosigkeit so klug, aus Vernunftmangel so verständig ist. So ist auch die überspannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, besonders die spanischen, charakterisiert, so ist die skrupulose, bis zur Kostbarkeit getriebene Delikatesse in den französischen und englischen sentimentalischen Romanen (von der besten Gattung) nicht nur subjektiv wahr, sondern auch in objektiver Rücksicht nicht gehaltlos; es sind echte Empfindungen, die wirklich eine moralische Quelle haben und die nur darum verwerflich sind, weil sie die Grenzen menschlicher Wahrheit überschreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, daß sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgeteilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerei und von der exaltierten Freiheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äußern Erfahrung nicht erscheinen (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht, was er siehet, sondern was er denkt), so hat die selbsttätige Einbildungskraft eine gefährliche Freiheit und kann nicht, wie in andern Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurückgewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt noch der Dichter insbesondre darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beiden Ankern muß die Freiheit befestiget sein. Aber der Weg von der Erfahrung zum Ideale ist so weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihrer zügellosen Willkür. Es ist daher

unvermeidlich, daß der Mensch überhaupt wie der Dichter insbesondere, wenn er sich durch die Freiheit seines Verstandes aus der Herrschaft der Gefühle begibt, ohne durch Gesetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h.
5 wenn er die Natur aus bloßer Freiheit verläßt, so lang' ohne Gesetz ist, mithin der Phantasterei zum Raube dahingegeben wird.

Daß sowohl ganze Völker als einzelne Menschen, welche der sichern Führung der Natur sich entzogen haben,
10 sich wirklich in diesem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diese stellt auch Beispiele genug von einer ähnlichen Verirrung in der Dichtkunst auf. Weil der echte sentimentalische Dichtungstrieb, um sich zum Idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen
15 muß, so geht der unechte über jede Grenze überhaupt hinaus und überredet sich, als wenn schon das wilde Spiel der Imagination die poetische Begeisterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verlässet, kann dieses nie oder
20 doch nur in Momenten begegnen, wo es sich selbst verloren hat; da es hingegen durch seine Natur selbst zu einer überspannten Empfindungsweise verführt werden kann. Es kann aber durch sein Beispiel andre zur Phantasterei verführen, weil Leser von reger Phantasie und
25 schwachem Verstand ihm nur die Freiheiten absehen, die es sich gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu seiner hohen innern Notwendigkeit folgen zu können. Es geht dem sentimentalischen Genie hier, wie wir bei dem naiven gesehen haben. Weil dieses durch
30 seine Natur alles ausführte, was es tut, so will der gemeine Nachahmer an seiner eigenen Natur keine schlechtere Führerin haben. Meisterstücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die plattesten und schmutzigsten Abdrücke gemeiner Natur, und Hauptwerke
35 aus der sentimentalischen ein zahlreiches Heer phantastischer Produktionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieses in der Literatur eines jeden Volks leichtlich nachzuweisen ist.

Es sind in Rücksicht auf Poesie zwei Grundsätze im

Gebrauch, die an sich völlig richtig sind, aber in der Bedeutung, worin man sie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem ersten, „daß die Dichtkunst zum Vergnügen und zur Erholung diene“, ist schon oben gesagt worden, daß er der Leerheit und Platitüde in poetischen Darstellungen nicht wenig günstig sei; durch den andern Grundsatz, „daß sie zur moralischen Veredlung des Menschen diene“, wird das Überspannte in Schutz genommen. Es ist nicht überflüssig, beide Prinzipien, welche man so häufig im Munde führt, oft so ganz unrichtig auslegt und so ungeschickt anwendet, etwas näher zu beleuchten.

Wir nennen Erholung den Übergang von einem gewaltsamen Zustand zu demjenigen, der uns natürlich ist. Es kommt mithin hier alles darauf an, worein wir unsern natürlichen Zustand setzen, und was wir unter einem gewaltsamen verstehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unsrer physischen Kräfte und in eine Befreiung von jedem Zwang, so ist jede Vernunfttätigkeit, weil jede einen Widerstand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geschieht, und Geistesruhe, mit sinnlicher Bewegung verbunden, ist das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unsern natürlichen Zustand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menschlichen Äußerung und in die Fähigkeit, über alle unsre Kräfte mit gleicher Freiheit disponieren zu können, so ist jede Trennung und *Vereinzelung* dieser Kräfte ein gewaltsamer Zustand, und das Ideal der Erholung ist die Wiederherstellung unseres Naturganzen nach einseitigen Spannungen. Das erste Ideal wird also lediglich durch das Bedürfnis der *sinnlichen* Natur, das zweite wird durch die Selbständigkeit der *menschlichen* aufgegeben. Welche von diesen beiden Arten der Erholung die Dichtkunst gewähren dürfe und müsse, möchte in der Theorie wohl keine Frage sein; denn niemand wird gerne das Ansehen haben wollen, als ob er das Ideal der Menschheit dem Ideale der Tierheit nachzusetzen versucht sein könne. Nichtsdesto-

weniger sind die Forderungen, welche man im wirklichen Leben an poetische Werke zu machen pflegt, vorzugsweise von dem sinnlichen Ideal hergenommen, und in den meisten Fällen wird nach diesem — zwar nicht die *Achtung* bestimmt, die man diesen Werken erweist, aber doch die *Neigung* entschieden und der *Liebling* gewählt. Der Geisteszustand der mehresten Menschen ist auf einer Seite anspannende und erschöpfende *Arbeit*, auf der andern erschlaffender *Genuß*. Jene aber, wissen wir, macht das sinnliche Bedürfnis nach Geistesruhe und nach einem Stillstand des Wirkens ungleich dringender als das moralische Bedürfnis nach Harmonie und nach einer absoluten Freiheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erst die *Natur* befriedigt sein muß, ehe der *Geist* eine Forderung machen kann; dieser bindet und lähmt die moralischen Triebe selbst, welche jene Forderung aufwerfen mußten. Nichts ist daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachteiliger als diese beiden nur allzu gewöhnlichen Gemütsstimmungen unter den Menschen, und es erklärt sich daraus, warum so gar wenige, selbst von den bessern, in ästhetischen Dingen ein richtiges Urteil haben. Die Schönheit ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen; es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdiget werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwächten Geist muß man dazu mitbringen, seine ganze Natur muß man beisammen haben, welches keineswegs der Fall derjenigen ist, die durch abstraktes Denken in sich selbst geteilt, durch kleinliche Geschäftsformeln eingeenget, durch anstrengendes Aufmerken ermattet sind. Diese verlangen zwar nach einem sinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzusetzen, sondern um es einzustellen. Sie wollen frei sein, aber nur von einer Last, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Tätigkeit hemmte.

Darf man sich also noch über das Glück der Mittelmäßigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen und über die Rache der schwachen Geister an dem wahren und energischen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten sie bei diesem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfnis und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruß entdecken sie, daß ihnen jetzt erst eine Kraftäußerung zugemutet wird, zu der ihnen auch in ihrem besten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen sind sie willkommen, wie sie sind; denn so wenig Kraft sie auch mitbringen, so brauchen sie doch noch viel weniger, um den Geist ihres Schriftstellers auszuschöpfen. Der Last des Denkens sind sie hier auf einmal entledigt, und die losgespannte Natur darf sich im seligen Genuß des Nichts auf dem weichen Polster der Platitüde pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, so wie er bei uns bestellt ist, thront die geliebte Göttin, empfängt in ihrem weiten Schoß den stumpfsinnigen Gelehrten und den erschöpften Geschäftsmann und wiegt den Geist in einen magnetischen Schlaf, indem sie die erstarrten Sinne erwärmt und die Einbildungskraft in einer süßen Bewegung schaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachsehen, was selbst den besten oft genug zu begegnen pflegt. Der Nachlaß, welchen die Natur nach jeder anhaltenden Spannung fordert und sich auch ungefordert nimmt (und nur für solche Momente pflegt man den Genuß schöner Werke aufzusparen), ist der ästhetischen Urteilskraft so wenig günstig, daß unter den eigentlich beschäftigten Klassen nur äußerst wenige sein werden, die in Sachen des Geschmacks mit Sicherheit und, worauf hier so viel ankommt, mit Gleichförmigkeit urteilen können. Nichts ist gewöhnlicher, als daß sich die Gelehrten, den gebildeten Weltleuten gegenüber, in Urteilen über die Schönheit die lächerlichsten Blößen geben, und daß besonders die Kunstrichter von Handwerk der Spott aller Kenner sind. Ihr verwahrlostes, bald überspanntes, bald rohes Gefühl leitet sie in den mehresten Fällen falsch,

und wenn sie auch zu Verteidigung desselben in der Theorie etwas aufgegriffen haben, so können sie daraus nur *technische* (die Zweckmäßigkeit eines Werks betreffende), nicht aber *ästhetische* Urteile bilden, welche immer das Ganze umfassen müssen und bei denen also die Empfindung entscheiden muß. Wenn sie endlich nur gutwillig auf die letztern Verzicht leisten und es bei den erstern bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das Einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen und im Schweiß ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der *Erholung*, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das bloße Bedürfnis der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der *Veredlung*, welche der Dichter beabsichten soll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einseitig nach der bloßen Idee bestimmt.

Der Idee nach geht nämlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Forderungen sich an die notwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet und nicht eher als bei dem absolut Vollkommenen stillesteht. Nichts, worüber sich noch etwas Höheres denken läßt, kann ihr Genüge leisten; vor ihrem strengen Gerichte entschuldigt kein Bedürfnis der endlichen Natur: sie erkennt keine andern Grenzen an als des Gedankens, und von diesem wissen wir, daß er sich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes schwingt. Ein solches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Gesetzgebung vorzeichnet, darf sich also der Dichter ebensowenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches

die Sinnlichkeit aufstellt, zum Zwecke setzen, da er die Menschheit zwar von allen zufälligen Schranken befreien soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre notwendigen Grenzen zu verrücken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Überspannung, und zu dieser eben wird er nur allzu leicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das Schlimme ist, daß er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu geraten. Um nämlich dahin zu gelangen, muß er die Wirklichkeit verlassen, denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus innern und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt, die ihn umgibt, und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer bloß die zufälligen — sie wird öfters auch die notwendigen und unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken, und indem er die reine Form sucht, wird er in Gefahr sein, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geschäft viel zu abgesondert von der Erfahrung treiben, und was der kontemplative Geist auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird der handelnde Mensch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein im stande war, den Weisen zu bilden, und der Vorzug des letztern möchte wohl weniger darin bestehen, daß er das erste nicht geworden, als darin, daß er es nicht geblieben ist.

Da es also weder dem arbeitenden Teile der Menschen überlassen werden darf, den Begriff der Erholung nach seinem Bedürfnis, noch dem kontemplativen Teile, den Begriff der Veredlung nach seinen Spekulationen zu bestimmen, wenn jener Begriff nicht zu physisch und der Poesie zu unwürdig, dieser nicht zu hyperphysisch und der Poesie zu überschwänglich ausfallen soll — diese beiden Be-

griffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urteil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Klasse von Menschen umsehen, welche, ohne zu arbeiten, tätig ist und idealisieren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereiniget und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren und in allem, was rein menschlich ist, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urteil Gesetze geben. Ob eine solche Klasse wirklich existiere, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äußern Verhältnissen wirklich existiert, diesem Begriffe auch im Innern entspreche, ist eine andre Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen habe. Entspricht sie demselben nicht, so hat sie bloß sich selbst anzuklagen, da die entgegengesetzte arbeitende Klasse wenigstens die Genugtuung hat, sich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer solchen Volksklasse (die ich aber hier bloß als Idee aufstelle und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will) würde sich der naive Charakter mit dem sentimentalischen also vereinigen, daß jeder den andern vor seinem Extreme bewahrte und, indem der erste das Gemüt vor Überspannung schützte, der andere es vor Erschlaffung sicherstellte. Denn endlich müssen wir es doch gestehen, daß weder der naive noch der sentimentalische Charakter, für sich allein betrachtet, das Ideal schöner Menschlichkeit ganz erschöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beider hervorgehen kann.

Zwar solange man beide Charaktere bis zum dichterischen exaltiert, wie wir sie auch bisher betrachtet haben, verliert sich vieles von den ihnen adhärierenden Schranken, und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höhern Grad sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbständiges Ganze, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden. Aber

eben darum, weil es nur der Begriff des Poetischen ist, in welchem beide Empfindungsarten zusammentreffen können, so wird ihre gegenseitige Verschiedenheit und Bedürftigkeit in demselben Grade merklicher, als sie den poetischen Charakter ablegen; und dies ist der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer sie zu diesem herabsteigen, desto mehr verlieren sie von ihrem generischen Charakter, der sie einander näherbringt, bis zuletzt in ihren Karikaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der sie einander entgegensetzt.

Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonism unter den Menschen in einem sich kultivierenden Jahrhundert: einen Antagonism, der, weil er radikal und in der innern Gemütsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte; der dem Künstler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch seine Aufgabe ist; der es dem Philosophen, auch wenn er alles getan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt; der es endlich dem Menschen im praktischen Leben niemals vergönnen wird, seine Handlungsweise allgemein gebilliget zu sehen — kurz einen Gegensatz, welcher schuld ist, daß kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bei einer Klasse ein entscheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch bei der andern sich einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anders als in einzelnen seltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab und immer geben wird, beigelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daß er jeden Versuch zu seiner Beilegung vereitelt, weil kein Teil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der andern einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen und dadurch den eigent-

lichen Punkt des Streits wenigstens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am besten zu dem wahren Begriff dieses Gegensatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, sowohl von dem naiven als von dem sentimentalischen Charakter absondert, was beide Poetisches haben. Es bleibt alsdann von dem erstern nichts übrig als, in Rücksicht auf das Theoretische, ein nüchterner Beobachtungsgeist und eine feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugnis der Sinne, in Rücksicht auf das Praktische eine resignierte Unterwerfung unter die Notwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nötigung) der Natur: eine Ergebung also in das, was ist und was sein muß. Es bleibt von dem sentimentalischen Charakter nichts übrig als (im Theoretischen) ein unruhiger Spekulationsgeist, der auf das Unbedingte in allen Erkenntnissen dringt, im Praktischen ein moralischer Rigorism, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen bestehet. Wer sich zu der ersten Klasse zählt, kann ein Realist, und wer zur andern, ein Idealist genannt werden, bei welchen Namen man sich aber weder an den guten noch schlimmen Sinn, den man in der Metaphysik damit verbindet, erinnern darf*).

*) Ich bemerke, um jeder Mißdeutung vorzubeugen, daß es bei dieser Einteilung ganz und gar nicht darauf abgesehen ist, eine Wahl zwischen beiden, folglich eine Begünstigung des einen mit Ausschließung des andern zu veranlassen. Gerade diese Ausschließung, welche sich in der Erfahrung findet, bekämpfe ich; und das Resultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis sein, daß nur durch die vollkommen gleiche Einschließung beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit kann Genüge geleistet werden. Übrigens nehme ich beide in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben und mit Beibehaltung ihrer spezifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, daß ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit beiden verträgt und daß ihre Abweichungen von einander zwar im einzelnen, aber nicht im ganzen, zwar der Form, aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

Da der Realist durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen beiden dasselbe Verhältnis stattfinden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft 5 angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Größe im ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbständigen großen Charakter aus. Alles Individuelle in ihr ist nur des= 10 wegen, weil etwas anderes ist; nichts springt aus sich selbst, alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu führen. Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen auf einander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der 15 andern, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stetigkeit und Notwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.

Und gerade so zeigt sich der Realist, sowohl in seinem 20 Wissen als in seinem Tun. Auf alles, was bedingungsweise existiert, erstreckt sich der Kreis seines Wissens und Wirkens; aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntnissen, und die Regeln, die er sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen 25 Strenge genommen, auch nur einmal; erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Gesetz, so wird er sich unausbleiblich in Irrtum stürzen. Will daher der Realist in seinem Wissen zu etwas Unbedingtem gelangen, so muß er es auf dem nämlichen Wege ver= 30 suchen, auf dem die Natur ein Unendliches wird, nämlich auf dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine komparative Allgemeinheit das Höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. 35 Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht und wird daher richtig urteilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum ersten=

mal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter
5 hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen Tat, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besondern Fall wird er durch äußre Ursachen und durch äußre Zwecke bestimmt werden; nur daß jene Ursachen nicht zufällig, jene Zwecke nicht
10 augenblicklich sind, sondern aus dem Naturganzen subjektiv fließen und auf dasselbe sich objektiv beziehen. Die Antriebe seines Willens sind also zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug noch moralisch lauter genug, weil sie etwas anders als den bloßen Willen zu ihrer Ursache
15 und etwas anders als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben; aber es sind ebenso wenig blinde und materialistische Antriebe, weil dieses andre das absolute Ganze der Natur, folglich etwas Selbständiges und Notwendiges ist. So zeigt sich der gemeine Menschenverstand,
20 der vorzügliche Anteil des Realisten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle schöpft er die Regel seines Urteils, aus einer innern Empfindung die Regel seines Tuns; aber mit glücklichem Instinkt weiß er von beiden alles Momentane und Zu-
25 fällige zu scheiden. Bei dieser Methode fährt er im ganzen vortrefflich und wird schwerlich einen bedeutenden Fehler sich vorzuwerfen haben; nur auf Größe und Würde möchte er in keinem besondern Fall Anspruch machen können. Diese ist nur der Preis der Selbständigkeit und Freiheit,
30 und davon sehen wir in seinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es sich mit dem Idealisten, der aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren
35 einzelnen Wirkungen immer abhängig und beschränkt erscheint, so legt die Vernunft den Charakter der Selbständigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus sich selbst schöpft sie alles, und auf sich selbst

bezieht sie alles. Was durch sie geschieht, geschieht nur um ihrentwillen; eine absolute Größe ist jeder Begriff, den sie aufstellt, und jeder Entschluß, den sie bestimmt. Und ebenso zeigt sich auch der Idealist, soweit er diesen Namen mit Recht führt, in seinem Wissen wie in seinem Tun. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloß unter bestimmten Voraussetzungen gültig sind, sucht er bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem andern sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestiget; die Dinge, denen der Realist sein Denken unterwirft, muß er sich, seinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugnis, denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stünde, so würde auch keine Erfahrung möglich sein.

Aber er kann es bis zu absoluten Wahrheiten gebracht haben und dennoch in seinen Kenntnissen dadurch nicht viel gefördert sein. Denn alles freilich steht zuletzt unter notwendigen und allgemeinen Gesetzen, aber nach zufälligen und besondern Regeln wird jedes Einzelne regiert; und in der Natur ist alles einzeln. Er kann also mit seinem philosophischen Wissen das Ganze beherrschen und für das Besondre, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben: ja, indem er überall auf die *obersten* Gründe dringt, durch die alles möglich wird, kann er die *nächsten* Gründe, durch die alles wirklich wird, leicht versäumen; indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, welches die verschiedensten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das Besondre vernachlässigen, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Er wird also sehr viel mit seinem Wissen *umfassen* können und vielleicht eben deswegen wenig *fassen* und oft an Einsicht verlieren, was er an Übersicht gewinnt. Daher kommt es, daß, wenn der spekulative Verstand den

gemeinen um seiner *Beschränktheit* willen verachtet, der gemeine Verstand den spekulativen seiner *Leerheit* wegen verlacht; denn die Erkenntnisse verlieren immer an bestimmtem Gehalt, was sie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurteilung wird man bei dem Idealisten eine reinere Moralität im Einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen finden. Da er nur insofern Idealist heißt, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Äußerungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den *ganzen* Charakter moralischer Selbständigkeit und Freiheit; und gibt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche Tat, die es auch vor einem rigoristischen Urteil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stetigkeit und Notwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit. Nicht zwar, als ob der Idealism mit der Sittlichkeit je in Streit geraten könnte, welches sich widerspricht, sondern weil die menschliche Natur eines konsequenten Idealism gar nicht fähig ist. Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Notwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muß der Idealist einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich seine Natur exaltieren, und er vermag nichts, als insofern er begeistert ist. Alsdann freilich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter der Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht. Aber das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, jene Begeisterung in ihm zu wecken, und noch viel weniger, sie gleichförmig zu nähren. Gegen das Absolutgroße, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Absolutkleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu starken Absatz. Weil sein Wille der Form nach immer auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn, der

Materie nach, nicht auf Bruchstücke richten, und doch sind es mehrenteils nur geringfügige Leistungen, wodurch er seine moralische Gesinnung beweisen kann. So geschieht es denn nicht selten, daß er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung übersiehet und, von 5 einem Maximum erfüllt, das Minimum verabsäumt, aus dem allein doch alles Große in der Wirklichkeit erwächst.

Will man also dem Realisten Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man ihn nach dem ganzen Zusammenhang seines Lebens richten; will man sie dem 10 Idealisten erweisen, so muß man sich an einzelne Äußerungen desselben halten, aber man muß diese erst herauswählen. Das gemeine Urteil, welches so gern nach dem Einzelnen entscheidet, wird daher über den Realisten gleichgültig schweigen, weil seine einzelnen Lebensakte 15 gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealisten hingegen wird es immer Partei ergreifen und zwischen Verwerfung und Bewunderung sich teilen, weil in dem Einzelnen sein Mangel und seine Stärke liegt. 20

Es ist nicht zu vermeiden, daß bei einer so großen Abweichung in den Prinzipien beide Parteien in ihren Urteilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt sein und, wenn sie selbst in den Objekten und Resultaten überein träfen, nicht in den Gründen auseinander sein sollten. 25 Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sei, und die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren wissen; der Idealist wird fragen, ob sie gut sei, und die Dinge nach dem taxieren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat (das 30 Ganze jedoch immer ausgenommen), weiß und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner 35 Religion vergißt er seinen Vorteil nicht gern, nur daß er denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt, wird er zu beglücken, der

Idealist wird es zu veredeln suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den Wohlstand bezweckt, gesetzt daß es auch von der moralischen Selbständigkeit des Volks etwas kosten sollte, so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstands, die Freiheit zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zustandes ist jenem, Unabhängigkeit von dem Zustand ist diesem das höchste Ziel, und dieser charakteristische Unterschied läßt sich durch ihr beiderseitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realist seine Zuneigung immer dadurch beweisen, daß er gibt, der Idealist dadurch, daß er empfängt; durch das, was er in seiner Großmut aufopfert, verrät jeder, was er am höchsten schätzt. Der Idealist wird die Mängel seines Systems mit seinem Individuum und seinem zeitlichen Zustand bezahlen, aber er achtet dieses Opfer nicht; der Realist büßt die Mängel des seinigen mit seiner persönlichen Würde, aber er erfährt nichts von diesem Opfer. Sein System bewährt sich an allem, wovon er Kundschaft hat und wornach er ein Bedürfnis empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er ist im Besitze, die Erde ist sein, und es ist Licht in seinem Verstande, und Zufriedenheit wohnt in seiner Brust. Der Idealist hat lange kein so gutes Schicksal. Nicht genug, daß er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er versäumte, den Moment zu seinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit sich selbst; weder sein Wissen noch sein Handeln kann ihm Genüge tun. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches; aber beschränkt ist alles, was er leistet. Diese Strenge, die er gegen sich selbst beweist, verleugnet er auch nicht in seinem Betragen gegen andre. Er ist zwar großmütig, weil er sich andern gegenüber seines Individuums weniger erinnert; aber er ist öfters unbillig, weil er das Individuum ebenso leicht in andern übersieht. Der Realist hingegen ist weniger großmütig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurteilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er

verzeihen, nur das Willkürliche, das Exzentrische nicht; der Idealist hingegen ist ein geschworner Feind alles Kleinlichen und Platten und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuren versöhnen, wenn es nur von einem großen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbständigen Größe und Freiheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Schimäre und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerei, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde ebenso wenig die sinnlichen Kräfte kultiviert und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Teil seiner Bestimmung und die Bedingung aller moralischen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worin alles nützt, alles seine Stelle verdient und, was nicht Früchte trägt, verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger benutzte, aber in einem größeren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daß der Mensch noch zu etwas anderm da sein könne, als wohl und zufrieden zu leben, und daß er nur deswegen Wurzeln schlagen soll, um seinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieser denkt nicht daran, daß er

vor allen Dingen wohl leben muß, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daß es auch um den Stamm getan ist, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem System etwas ausgelassen ist, wor-
5 nach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfnis in der Natur sich vorfindet, so ist die Natur nur durch eine Inkonsequenz gegen das System zu befriedigen. Einer solchen Inkonsequenz machen auch hier beide Teile sich schuldig, und sie beweist, wenn es bis jetzt noch
10 zweifelhaft geblieben sein könnte, zugleich die Einseitigkeit beider Systeme und den reichen Gehalt der menschlichen Natur. Von dem Idealisten brauch' ich es nicht erst insbesondere darzutun, daß er notwendig aus seinem System treten muß, sobald er eine bestimmte Wirkung
15 bezweckt; denn alles bestimmte Dasein steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhaft erscheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen notwendigen Forderungen der Menschheit
20 Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: warum tust du, was recht ist, und leidest, was notwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muß. Aber damit ist die Frage noch keineswegs
25 beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will, denn er kann ja auch nicht wollen, was sein muß. Man kann ihn also wieder fragen: Warum willst du denn, was sein muß? Warum unterwirft sich dein freier Wille
30 dieser Naturnotwendigkeit, da er sich ihr ebenso gut (wenn gleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede ist) entgegensetzen könnte und sich in Millionen deiner Brüder derselben wirklich entgegensetzt? Du kannst nicht sagen, weil alle andern Naturwesen sich derselben
35 unterwerfen, denn du allein hast einen Willen, ja du fühlst, daß deine Unterwerfung eine freiwillige sein soll. Du unterwirfst dich also, wenn es freiwillig geschieht, nicht der Naturnotwendigkeit selbst, sondern der Idee

derselben; denn jene zwingt dich bloß blind, wie sie den Wurm zwingt; deinem Willen aber kann sie nichts anhaben, da du, selbst von ihr zermalmt, einen andern Willen haben kannst. Woher bringst du aber jene Idee der Naturnotwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes), und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit liefert. Du gehst also über die Natur hinaus und bestimmst dich idealistisch, so oft du entweder *moralisch handeln* oder nur nicht *blind leiden* willst. Es ist also offenbar, daß der Realist würdiger handelt, als er seiner Theorie nach zugibt, so wie der Idealist erhabener denkt, als er handelt. Ohne es sich selbst zu gestehen, beweist jener durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbständigkeit, dieser durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menschlichen Natur.

Einem aufmerksamen und parteilosen Leser werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch derjenige eingestehen kann, der das Resultat nicht annimmt) nicht erst zu beweisen brauchen, daß das Ideal menschlicher Natur unter beide verteilt, von keinem aber völlig erreicht ist. Erfahrung und Vernunft haben beide ihre eigene Gerechtsame, und keine kann in das Gebiet der andern einen Eingriff tun, ohne entweder für den innern oder äußern Zustand des Menschen schlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewissen Bedingungen ist, was unter bestimmten Voraussetzungen erfolgt, was zu bestimmten Zwecken geschehen muß. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt und was notwendig sein muß. Maßen wir uns nun an, mit unserer bloßen Vernunft über das äußre Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir bloß ein leeres Spiel, und das Resultat wird auf nichts hinauslaufen; denn alles Dasein steht unter Bedingungen, und die Vernunft bestimmt unbedingt. Lassen wir aber ein zufälliges Ereignis über dasjenige entscheiden, was

schon der bloße Begriff unsers eigenen Seins mit sich bringt, so machen wir uns selber zu einem leeren Spiele des Zufalls, und unsre Persönlichkeit wird auf nichts hinauslaufen. In dem ersten Fall ist es also um den
5 Wert (den zeitlichen Gehalt) unsers Lebens, in dem zweiten um die Würde (den moralischen Gehalt) unsers Lebens getan.

Zwar haben wir in der bisherigen Schilderung dem Realisten einen moralischen Wert und dem Idealisten
10 einen Erfahrungsgehalt zugestanden, aber bloß insofern beide nicht ganz konsequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das System. Obgleich aber beide dem Ideal vollkommener Menschheit nicht ganz entsprechen, so ist zwischen beiden doch der wichtige Unter-
15 schied, daß der Realist zwar dem Vernunftbegriff der Menschheit in keinem einzelnen Falle Genüge leistet, dafür aber dem Verstandesbegriff derselben auch niemals widerspricht, der Idealist hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchsten Begriff der Menschheit näher kommt,
20 dagegen aber nicht selten sogar unter dem niedrigsten Begriffe derselben bleibet. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, daß das Ganze gleichförmig menschlich gut, als daß das Einzelne zufällig göttlich sei — und wenn also der Idealist ein geschickteres
25 Subjekt ist, uns von dem, was der Menschheit möglich ist, einen großen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Bestimmung einzuflößen, so kann nur der Realist sie mit Stetigkeit in der Erfahrung ausführen und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener ist zwar
30 ein edleres, aber ein ungleich weniger vollkommenes Wesen; dieser erscheint zwar durchgängig weniger edel, aber er ist dagegen desto vollkommener; denn das Edle liegt schon in dem Beweis eines großen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und
35 in der wirklichen Tat.

Was von beiden Charakteren in ihrer besten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beiderseitigen Karikaturen. Der wahre Realism ist wohl-

tätiger in seinen Wirkungen und nur weniger edel in seiner Quelle; der falsche ist in seiner Quelle verächtlich und in seinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realist nämlich unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Notwendigkeit — aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und absoluten Notwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen *Nötigungen*. Mit Freiheit umfaßt und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daß er mit dem echten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen beide dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das Einzelne sind seine Urteile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äußern Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen; seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Wert und keine Würde. Aber als Sache ist er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut sein. Eben die Natur, der er sich blindlings überliefert, läßt ihn nicht ganz sinken; ihre ewigen Grenzen schützen ihn, ihre unerschöpflichen Hilfsmittel retten ihn, sobald er seine Freiheit nur ohne allen Vorbehalt aufgibt. Obgleich er in diesem Zustand von keinen Gesetzen weiß, so walten diese doch unerkannt über ihm, und wie sehr auch seine einzelnen Bestrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, so wird sich dieses doch unfehlbar dagegen zu behaupten wissen. Es gibt Menschen genug, ja wohl ganze Völker, die in diesem verächtlichen Zustande leben, die bloß durch die Gnade des Naturgesetzes, ohne alle Selbstheit, bestehen und daher auch nur zu *etwas* gut sind; aber daß sie auch nur leben und bestehen, beweist, daß dieser Zustand nicht ganz gehaltlos ist.

Wenn dagegen schon der wahre Idealism in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der

falsche in den seinigen schrecklich. Der wahre Idealist verläßt nur deswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das Unwandelbare und unbedingt Notwendige nicht findet, wornach die Vernunft ihn doch streben heißt; 5 der Phantast verläßt die Natur aus bloßer Willkür, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unabhängigkeit von physischen Nötigungen, in die Lossprechung von moralischen setzt er seine Frei- 10 heit. Der Phantast verleugnet also nicht bloß den menschlichen — er verleugnet allen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantasterei keine Ausschweifung der Natur, sondern der Freiheit ist, also aus einer 15 an sich achtungswürdigen Anlage entspringt, die ins Unendliche perfektibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.

Über das Erhabene

„Kein Mensch muß müssen" sagt der Jude Nathan zum Derwisch, und dieses Wort ist in einem weiteren Umfange wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden.

Gegen alles, sagt das Sprichwort, gibt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme, wenn sie das wirklich im strengsten Sinne ist, würde den ganzen Begriff des Menschen aufheben. Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur *einen* Fall gibt, wo er schlechterdings muß, was er nicht will. Dieses einzige Schreckliche, *was er nur muß und nicht will*, wird wie ein Gespenst ihn begleiten und ihn, wie auch wirklich bei den mehresten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine gerühmte Freiheit ist absolut nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist. Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie soll ihn also fähig machen, seinen Willen zu behaupten, denn der Mensch ist das Wesen, welches will.

Dies ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder *realistisch*, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrschet; oder *idealistisch*, wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem ersten verhilft, heißt physische Kultur. Der Mensch bildet seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen entweder zu Werkzeugen seines Willens zu machen oder sich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen. Aber die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; über diesen Punkt hinaus entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt also wäre es um seine Freiheit getan, wenn er keiner andern als physischen Kultur fähig wäre. Er soll aber ohne Ausnahme Mensch sein, also in keinem Fall etwas *gegen* seinen Willen erleiden. Kann er also den physischen Kräften keine verhältnismäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Ge-

walt zu erleiden, nichts anders übrig als: ein Verhältnis, welches ihm so nachteilig ist, ganz und gar aufzuheben und eine Gewalt, die er der Tat nach erleiden muß, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anders, als sich derselben freiwillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder er ist der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh' es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie, weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freitätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehret, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Überlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht bloß in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d. h. menschlichen Natur eine ästhetische Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüts kultiviert werden kann. Von dieser, ihrem Begriff und Wesen nach zwar idealistischen Anlage, die aber auch selbst der Realist in seinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er sie in seinem System nicht zugibt*), werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen schon die entwickelten Gefühle für

---

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealistisch heißen kann, als was der vollkommene Realist wirklich unbewußt ausübt und nur durch eine Inkonsequenz leugnet.

Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewissen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüt, welches sich soweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu
5 werden und, ohne alle Rücksicht auf Besitz, aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise ein freies Wohlgefallen zu schöpfen, ein solches Gemüt trägt in sich selbst eine innre unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nötig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, in denen
10 es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und solange also ein Bedürfnis auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfnis nach dem Dasein von
15 Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet. Es ist nämlich etwas ganz anders, ob wir ein Verlangen nach schönen und guten Gegenständen fühlen oder ob wir bloß verlangen, daß die vor-
20 handenen Gegenstände schön und gut seien. Das letzte kann mit der höchsten Freiheit des Gemüts bestehen, aber das erste nicht; daß das Vorhandene schön und gut sei, können wir fordern; daß das Schöne und Gute vorhanden sei, bloß wünschen. Diejenige Stimmung des Gemüts,
25 welcher gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existiere, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existierende gut und schön und vollkommen sei, heißt vorzugsweise groß und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine
30 Schranken zu teilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche
35 Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorher zu sagen, daß sie der Materie in moralischen und ästhetischen Dingen zu viel einräumen und die höchste Charakter-

und Geschmacksprobe nicht bestehen werden. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfnis als von einer unerfüllten Forderung zeugt. Diese muß einen rüstigern Affekt zum Begleiter haben 5 und das Gemüt eher stärken und in seiner Kraft befestigen, als kleinmütig und unglücklich machen.

Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühvolle 10 Reise, macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier ver- 15 läßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet, über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindligte Tiefe. 20

In dem ersten dieser Genien erkennet man das Gefühl des Schönen, in dem zweiten das Gefühl des Erhabenen. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freiheit, aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß 25 entbindet, sondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung 30 der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein, das 35 sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von Frohsein, das bis zum Entzücken steigen kann und, ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen

Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß *wir selbst* in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, daß folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereiniget sein müssen, welche bei Vorstellung desselben auf ganz entgegengesetzte Art interessieret sind. Wir erfahren also durch das Gefühl des Erhabenen, daß sich der Zustand unsers Geistes nicht notwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Prinzipium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist.

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere *Fassungskraft* und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden; oder wir beziehen ihn auf unsere *Lebenskraft* und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet. Aber ob wir gleich in dem einen wie in dem andern Fall durch seine Veranlassung das peinliche Gefühl unserer Grenzen erhalten, so fliehen wir ihn doch nicht, sondern werden vielmehr mit unwiderstehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieses wohl möglich sein, wenn die Grenzen unsrer Phantasie zugleich die Grenzen unsrer Fassungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert sein wollen, wenn wir nicht noch etwas anders im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die

Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden, denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andere sinnliche triumphiert, aber an das absolut Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Notwendigkeit unser Wohlsein und unser Dasein, denn das erinnert uns eben, daß sie über unsre Grundsätze nicht zu gebieten hat. Der Mensch ist in ihrer Hand, aber des Menschen Wille ist in der seinigen.

Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daß wir mehr als bloß sinnlich sind; so wußte sie selbst Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daß wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als sklavisch unterworfen sind. Und dies ist eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleistet werden kann — durch das Schöne der Wirklichkeit nämlich, denn im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren. Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit *nicht* zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift. Der physische und der moralische Mensch werden hier aufs schärfste von einander geschieden; denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der erste nur seine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung seiner *Kraft* und wird durch eben das unendlich erhoben, was den andern zu Boden drückt.

Ein Mensch, will ich annehmen, soll alle die Tugenden besitzen, deren Vereinigung den *schönen Charakter* ausmacht. Er soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden; alle Pflichten, deren Befolgung ihm die

Umstände nahe legen, sollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches Herz ihn auffordern mag. Wem wird dieser schöne Einklang
5 der natürlichen Triebe mit den Vorschriften der Vernunft nicht entzückend sein, und wer sich enthalten können, einen solchen Menschen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bei aller Zuneigung zu demselben, versichert halten, daß er wirklich ein Tugendhafter ist, und daß es
10 überhaupt eine Tugend gibt? Wenn es dieser Mensch auch bloß auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, so könnte er, ohne ein Tor zu sein, schlechterdings nicht anders handeln, und er müßte seinen eignen Vorteil hassen, wenn er lasterhaft sein wollte. Es kann sein,
15 daß die Quelle seiner Handlungen rein ist, aber das muß er mit seinem eignen Herzen ausmachen: wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr tun, als auch der bloß kluge Mann tun müßte, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze
20 Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nötig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nämliche Mensch soll aber plötzlich in ein großes Unglück geraten. Man soll ihn seiner Güter be-
25 rauben, man soll seinen guten Namen zu Grund richten. Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreißen, alle, denen er vertraut, ihn in der Not verlassen. In diesem Zustande suche man ihn wieder auf und fordre von dem
30 Unglücklichen die Ausübung der nämlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den nämlichen, hat die Armut seine Wohltätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmütigkeit,
35 eignes Unglück seine Teilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung seiner Umstände in seiner Gestalt, aber nicht in seinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form seines

Handelns — dann freilich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus (nach welchem es schlechterdings notwendig ist, daß das Gegenwärtige als Wirkung sich auf etwas Vergangenes als seine Ursache gründet), weil nichts widersprechender sein kann, als daß die Wirkung dieselbe bleibe, wenn die Ursache sich in ihr Gegenteil verwandelt hat. Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen, muß es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zustande abzuleiten, und den Grund des erstern aus der physischen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verstand aber mit seinen Begriffen nicht erfassen kann. Diese Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Naturbedingung gebunden ist, gibt dem wehmütigen Gefühl, wovon wir beim Anblick eines solchen Menschen ergriffen werden, den ganz eignen unaussprechlichen Reiz, den keine Lust der Sinne, so veredelt sie auch seien, dem Erhabenen streitig machen kann.

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. Wenn sie durch den unmerklichen Einfluß eines weichlichen Geschmacks auch noch so viel über die Menschen gewonnen hat — wenn es ihr gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betrugs zu zerreißen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu erteilen und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment,

aufzunötigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Kalypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer
5 unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt: er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei.

10 Das Erhabene, wie das Schöne, ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muß ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der
15 Natur bringt es mit sich, daß wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterin im kindischen Alter und soll uns ja aus dem rohen Naturzustand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsre erste Liebe ist
20 und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, daß sie langsamer reif wird und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife,
25 ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen bessern Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig die Grenze unsrer Bestrebungen bleiben. Wir würden weder in unsern Begriffen, noch in unsern Gesinnungen über sie hinaus-
30 gehn, und was die Einbildungskraft nicht darstellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweise liegt es schon in der Einrichtung der Natur, daß der Geschmack, obgleich er zuerst blühet, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüts seine Zeitigung
35 erhält. In dieser Zwischenzeit wird Frist genug gewonnen, einen Reichtum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundsätzen in der Brust anzupflanzen und dann besonders auch die Empfindungs-

fähigkeit für das Große und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Mensch bloß Sklave der physischen Notwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte und die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnete, so konnte ihn die unfaßbare Natur nur an die Schranken seiner Vorstellungskraft, und die verderbende Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern. Er mußte also die erste mit Kleinmut vorübergehen und sich von der andern mit Entsetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieser Flut von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen, so fangen die wilden Naturmassen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu seinem Herzen zu reden; und das relativ Große außer ihm ist der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst erblickt. Furchtlos und mit schauerlicher Lust nähert er sich jetzt diesen Schreckbildern seiner Einbildungskraft und bietet absichtlich die ganze Kraft dieses Vermögens auf, das Sinnlich-Unendliche darzustellen, um, wenn es bei diesem Versuche dennoch erliegt, die Überlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ozean zu seinen Füßen und der größere Ozean über ihm entreißen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein größerer Maßstab der Schätzung wird ihm von der simpeln Majestät der Natur vorgehalten, und von ihren großen Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr. Wer weiß, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentschluß, den kein Studierkerker und kein Gesellschaftsaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht schon dieser mutige Streit des Gemüts mit dem großen Naturgeist auf einem Spaziergang gebar — wer weiß, ob es nicht dem seltenern Verkehr mit

diesem großen Genius zum Teil zuzuschreiben ist, daß der Charakter der Städter sich so gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Nomaden offen und frei bleibt, wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht bloß das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auch das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Große geht und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Übersinnlichen dienen und dem Gemüt einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bei der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft, als bei der geistlosen Regelmäßigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siziliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians großer Natur, als daß er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird leugnen, daß in Bataviens Triften für den physischen Menschen besser gesorgt ist als unter dem tückischen Krater des Vesuv, und daß der Verstand, der begreifen und ordnen will, bei einem regulären Wirtschaftsgarten weit mehr als bei einer wilden Naturlandschaft seine Rechnung findet. Aber der Mensch hat noch ein Bedürfnis mehr, als zu leben und sich wohl sein zu lassen, und auch noch eine andere Bestimmung, als die Erscheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüt, selbst in der bedenklichen Anarchie der moralischen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle

Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint und bei weitem in den mehresten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruche stehn. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirtschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es nicht wohl anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verloren gibt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freiheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freiheit, welche sie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, faßt also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnis verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Wert es für ein Vernunftwesen haben muß, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewußt zu werden, so begreift man, wie es zugeht, daß Menschen von erhabener Gemütsstimmung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntnis für entschädigt halten können. Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle

Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Das letzte macht den Menschen bloß zu einem geistreichen Produkt und glücklichern Bürger der Natur; die Freiheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höhern Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und *nur* aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfs berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit größere Taten zu erzählen, als von der selbständigen Vernunft, und diese hat bloß durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Cato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntnis — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt *fordert*, mit dem, was die wirkliche *leistet*, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem *organischen Reich* sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurteilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reißt sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Spekulationsgeist sie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf resigniert, sie zu *erklären*, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung macht. Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die

wir durch unsern Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in *einem* Untergang mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Torheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort: dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch *Naturgesetze* die *Natur selbst* zu erklären und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die sinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerstörende Natur, so lange wir nämlich bloß freie Betrachter derselben bleiben. Der sinnliche Mensch freilich und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts so sehr, als mit dieser Macht zu zerfallen, die über Wohlsein und Existenz zu gebieten hat.

Das höchste Ideal, wornach wir ringen, ist, mit der physischen Welt, als der Bewahrerin unserer Glückseligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genötigt zu sein, mit der moralischen zu brechen, die unsre Würde bestimmt. Nun geht es aber bekanntermaßen nicht immer an, beiden Herren zu dienen, und wenn auch (ein fast unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfnisse nie in Streit geraten sollte, so geht doch die Naturnotwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menschen ein, und weder seine Kraft noch seine Geschicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängnisse sicherstellen. Wohl ihm also, wenn er gelernt hat, zu ertragen, was er nicht

ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten — wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein andres Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesse, ehe noch eine physische Macht es tut, sich moralisch zu entleiben.

Dazu nun stärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerstörenden Natur, sowohl da, wo sie ihm ihre verderbliche Macht bloß von ferne zeigt, als wo sie sie wirklich gegen seine Mitmenschen äußert. Das Pathetische ist ein künstliches Unglück, und wie das wahre Unglück setzt es uns in *unmittelbaren Verkehr* mit dem Geistergesetz, das in unserm Busen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt seinen Mann und seine Zeit nicht immer gut; es überrascht uns oft wehrlos, und was noch schlimmer ist, es *macht* uns oft *wehrlos*. Das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet uns in voller Rüstung, und weil es bloß eingebildet ist, so gewinnt das selbständige Prinzipium in unserm Gemüte Raum, seine absolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größern Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, im stande ist, es als ein künstliches zu behandeln und — der höchste Schwung der Menschennatur! — das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.

Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das

ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten *lügt*, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der *Bekanntschaft* mit denselben ist Heil für uns. Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maß aufstellt und die tragische Kunst nachahmend vor unsre Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bei einer nicht ganz verwahrlosten moralischen Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago lesen und bei solchen Szenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Notwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten und, ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen, nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprungs aus dem selbständigen Denk- und Willensvermögen unsre *Achtung*, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwickelung verdient. Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästheti-*

sche Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

5 Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserm Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsre Menschheit versäumen und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit 15 des Charakters einbüßen und, an diese zufällige Form des Daseins unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für beides 20 in gleichem Maß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Ob- 25 jekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in andern Fällen, so auch hier, von der zweiten Hand besser bedient als von der ersten und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der 30 Kunst empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder großen Form der Natur eine Aus- 35 forderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derselben den großen Vorteil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn sie es nicht gar absichtlos hinwirft —

bei Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloß im Vorbeigehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren schönen organischen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn sie, in 5 ihren großen und pathetischen Szenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menschen wirkt, da sie doch bloß als Objekt der freien Betrachtung ästhetisch werden kann, so ist ihre Nachahmerin, die bildende Kunst, völlig frei, weil sie von ihrem Gegenstand alle zufällige 10 Schranken absondert, und läßt auch das Gemüt des Betrachters frei, weil sie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vorteile der 15 Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu teilen.

Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst

Gemein ist alles, was nicht zu dem Geiste spricht und kein anderes als ein sinnliches Interesse erregt. Es gibt zwar tausend Dinge, die schon durch ihren Stoff oder Inhalt gemein sind; aber weil das Gemeine des 5 Stoffes durch die Behandlung veredelt werden kann, so ist in der Kunst nur vom Gemeinen in der Form die Rede. Ein gemeiner Kopf wird den edelsten Stoff durch eine gemeine Behandlung verunehren; ein großer Kopf und ein edler Geist hingegen wird selbst das Gemeine 10 zu adeln wissen und zwar dadurch, daß er es an etwas Geistiges anknüpft und eine große Seite daran entdeckt. So wird uns ein Geschichtschreiber von gemeinem Schlage die unbedeutendsten Verrichtungen eines Helden ebenso sorgfältig als seine erhabensten Taten berichten und sich 15 ebenso lang' bei seinem Stammbaum, seiner Kleidertracht, seinem Hauswesen als bei seinen Entwürfen und Unternehmungen verweilen. Seine größten Taten wird er so erzählen, daß kein Mensch es ihnen ansieht, was sie sind. Umgekehrt wird ein Geschichtschreiber von Geist 20 und eignem Seelenadel auch in das Privatleben und in die unwichtigsten Handlungen seines Helden ein Interesse und einen Gehalt legen, der sie wichtig macht. Einen gemeinen Geschmack haben in der bildenden Kunst die niederländischen Maler, einen edlen und großen Geschmack 25 die Italiener, noch mehr aber die Griechen bewiesen. Diese gingen immer auf das Ideal, verwarfen jeden gemeinen Zug und wählten auch keinen gemeinen Stoff.

Ein Porträtmaler kann seinen Gegenstand gemein und kann ihn groß behandeln. Gemein, wenn er das Zufällige ebenso sorgfältig darstellt als das Notwendige, wenn er das Große vernachlässigt und das Kleine sorgfältig ausführt; groß, wenn er das Interessanteste heraus zu finden weiß, das Zufällige von dem Notwendigen scheidet, das Kleine nur andeutet und das Große ausführt. Groß aber ist nichts als der Ausdruck der Seele in Handlungen, Gebärden und Stellungen.

Ein Dichter behandelt seinen Stoff gemein, wenn er unwichtige Handlungen ausführt und über wichtige flüchtig hinweggeht. Er behandelt ihn groß, wenn er ihn mit dem Großen verbindet. Homer wußte den Schild des Achilles sehr geistreich zu behandeln, obgleich die Verfertigung eines Schildes dem Stoff nach etwas sehr Gemeines ist.

Noch eine Stufe unter dem Gemeinen steht das Niedrige, welches von jenem darin unterschieden ist, daß es nicht bloß etwas Negatives, nicht bloß Mangel des Geistreichen und Edeln, sondern etwas Positives, nämlich Roheit des Gefühls, schlechte Sitten und verächtliche Gesinnungen anzeigt. Das Gemeine zeugt bloß von einem fehlenden Vorzug, der sich wünschen läßt, das Niedrige von dem Mangel einer Eigenschaft, die von jedem gefordert werden kann. So ist z. B. die Rache an sich, wo sie sich auch finden und wie sie sich auch äußern mag, etwas Gemeines, weil sie einen Mangel von Edelmut beweist. Aber man unterscheidet noch besonders eine niedrige Rache, wenn der Mensch, der sie ausübt, sich verächtlicher Mittel bedient, sie zu befriedigen. Das Niedrige bezeichnet immer etwas Grobes und Pöbelhaftes; gemein aber kann auch ein Mensch von Geburt und beßren Sitten denken und handeln, wenn er mittelmäßige Gaben besitzt. Ein Mensch handelt gemein, der nur auf seinen Nutzen bedacht ist, und insofern steht er dem edeln Menschen entgegen, der sich selbst vergessen kann, um einem andern einen Genuß zu verschaffen. Derselbe Mensch aber würde niedrig handeln, wenn er

seinem Nutzen auf Kosten seiner Ehre nachginge und auch nicht einmal die Gesetze des Anstandes dabei respektieren wollte. Das Gemeine ist also dem Edeln, das Niedrige dem Edeln und Anständigen zugleich entgegen-
5 gesetzt. Jeder Leidenschaft ohne allen Widerstand nachgeben, jeden Trieb befriedigen, ohne sich auch nur von den Regeln des Wohlstands, viel weniger von denen der Sittlichkeit zügeln zu lassen, ist niedrig und verrät eine niedrige Seele.

10 Auch in Kunstwerken kann man in das Niedrige verfallen, nicht bloß indem man niedrige Gegenstände wählt, die der Sinn für Anstand und Schicklichkeit ausschließt, sondern auch indem man sie niedrig behandelt. Niedrig behandelt man einen Gegenstand, wenn
15 man entweder diejenige Seite an ihm, welche der gute Anstand verbergen heißt, bemerklich macht, oder wenn man ihm einen Ausdruck gibt, der auf niedrige Nebenvorstellungen leitet. In dem Leben des größten Mannes kommen niedrige Verrichtungen vor, aber nur
20 ein niedriger Geschmack wird sie herausheben und ausmalen.

Man findet Gemälde aus der heiligen Geschichte, wo die Apostel, die Jungfrau und Christus selbst einen Ausdruck haben, als wenn sie aus dem gemeinsten Pöbel
25 wären aufgegriffen worden. Alle solche Ausführungen beweisen einen niedrigen Geschmack, der uns ein Recht gibt, auf eine rohe und pöbelhafte Denkart des Künstlers selbst zu schließen.

Es gibt zwar Fälle, wo das Niedrige auch in der
30 Kunst gestattet werden kann; da nämlich, wo es Lachen erregen soll. Auch ein Mensch von feinen Sitten kann zuweilen, ohne einen verderbten Geschmack zu verraten, an dem rohen, aber wahren Ausdruck der Natur und an dem Kontrast zwischen den Sitten der feinen Welt und
35 des Pöbels sich belustigen. Die Betrunkenheit eines Menschen von Stande würde, wo sie auch vorkäme, Mißfallen erregen; aber ein betrunkener Postillon, Matrose und Karrenschieber macht uns lachen. Scherze, die uns

an einem Menschen von Erziehung unerträglich sein würden, belustigen uns im Mund des Pöbels. Von dieser Art sind viele Szenen des Aristophanes, die aber zuweilen auch diese Grenze überschreiten und schlechterdings verwerflich sind. Deswegen ergötzen wir uns an Parodien, wo Gesinnungen, Redensarten und Verrichtungen des gemeinen Pöbels denselben vornehmen Personen untergeschoben werden, die der Dichter mit aller Würde und Anstand behandelt hat. Sobald es der Dichter bloß auf ein Lachstück anlegt und weiter nichts will, als uns belustigen, so können wir ihm auch das Niedrige hingehen lassen, nur muß er nie Unwillen oder Ekel erregen.

Unwillen erregt er, wenn er das Niedrige da anbringt, wo wir es schlechterdings nicht verzeihen können, bei Menschen nämlich, von denen wir berechtigt sind feinere Sitten zu fordern. Handelt er dagegen, so beleidigt er entweder die Wahrheit, weil wir ihn lieber für einen Lügner halten, als glauben wollen, daß Menschen von Erziehung wirklich so niedrig handeln können; oder seine Menschen beleidigen unser Sittengefühl und erregen, welches noch schlimmer ist, unsre Indignation. Ganz anders ist es in der Farce, wo zwischen dem Dichter und dem Zuschauer ein stillschweigender Kontrakt ist, daß man keine Wahrheit zu erwarten habe. In der Farce dispensieren wir den Dichter von aller Treue der Schilderung, und er erhält gleichsam ein Privilegium, uns zu belügen. Denn hier gründet sich das Komische gerade auf seinen Kontrast mit der Wahrheit; es kann aber unmöglich zugleich wahr sein und mit der Wahrheit kontrastieren.

Es gibt aber auch im Ernsthaften und Tragischen einige seltene Fälle, wo das Niedrige angewandt werden kann. Alsdann muß es aber ins Furchtbare übergehn, und die augenblickliche Beleidigung des Geschmacks muß durch eine starke Beschäftigung des Affekts ausgelöscht und also von einer höhern tragischen Wirkung gleichsam verschlungen werden. Stehlen z. B. ist etwas

absolut Niedriges, und was auch unser Herz zur Entschuldigung eines Diebs vorbringen kann, wie sehr er auch durch den Drang der Umstände mag verleitet worden sein, so ist ihm ein unauslöschliches Brandmal
5 aufgedrückt, und ästhetisch bleibt er immer ein niedriger Gegenstand. Der Geschmack verzeiht hier noch weniger als die Moral, und sein Richterstuhl ist strenger, weil ein ästhetischer Gegenstand auch für alle Nebenideen verantwortlich ist, die auf seine Veranlassung in uns rege
10 gemacht werden, da hingegen die moralische Beurteilung von allem Zufälligen abstrahiert. Ein Mensch, der stiehlt, würde demnach für jede poetische Darstellung von ernsthaftem Inhalt ein höchst verwerfliches Objekt sein. Wird aber dieser Mensch zugleich Mörder, so ist er zwar
15 moralisch noch viel verwerflicher, aber ästhetisch wird er dadurch wieder um einen Grad brauchbarer. Derjenige, der sich (ich rede hier immer nur von der ästhetischen Beurteilungsweise) durch eine Infamie erniedrigt, kann durch ein Verbrechen wieder in etwas erhöht
20 und in unsre ästhetische Achtung restituiert werden. Diese Abweichung des moralischen Urteils von dem ästhetischen ist merkwürdig und verdient Aufmerksamkeit. Man kann mehrere Ursachen davon anführen. Erstlich habe ich schon gesagt, daß, weil das ästhetische Urteil von der
25 Phantasie abhängt, auch alle Nebenvorstellungen, welche durch einen Gegenstand in uns erregt werden und mit demselben in einer natürlichen Verbindung stehen, auf dieses Urteil einfließen. Sind nun diese Nebenvorstellungen von einer niedrigen Art, so erniedrigen sie den
30 Hauptgegenstand unvermeidlich.

Zweitens sehen wir in der ästhetischen Beurteilung auf die Kraft, bei einer moralischen auf die Gesetzmäßigkeit. Kraftmangel ist etwas Verächtliches, und jede Handlung, die uns darauf schließen läßt, ist es
35 gleichfalls. Jede feige und kriechende Tat ist uns widrig durch den Kraftmangel, den sie verrät; umgekehrt kann uns eine teufelische Tat, sobald sie nur Kraft verrät, ästhetisch gefallen. Ein Diebstahl aber zeigt eine krie-

chende feige Gesinnung an; eine Mordtat hat wenigstens den Schein von Kraft, wenigstens richtet sich der Grad unsers Interesse, das wir ästhetisch daran nehmen, nach dem Grad der Kraft, der dabei geäußert worden ist.

Drittens werden wir bei einem schweren und schrecklichen Verbrechen von der Qualität desselben abgezogen und auf seine furchtbaren Folgen aufmerksam gemacht. Die stärkere Gemütsbewegung unterdrückt alsdann die schwächere. Wir sehen nicht rückwärts in die Seele des Täters, sondern vorwärts in sein Schicksal, auf die Wirkungen seiner Tat. Sobald wir aber anfangen zu zittern, so schweigt jede Zärtlichkeit des Geschmacks. Der Haupteindruck erfüllt unsre Seele ganz, und die zufälligen Nebenideen, an denen eigentlich das Niedrige hängt, erlöschen. Daher ist der Diebstahl des jungen Ruhberg, in „Verbrechen aus Ehrsucht", auf der Schaubühne nicht widrig, sondern wahrhaft tragisch. — Der Dichter hat mit vieler Geschicklichkeit die Umstände so geleitet, daß wir fortgerissen werden und nicht zu Atem kommen. Das schreckliche Elend seiner Familie und besonders der Jammer seines Vaters sind Gegenstände, die unsre ganze Aufmerksamkeit von dem Täter hinweg und auf die Folgen seiner Tat leiten. Wir sind viel zu sehr im Affekt, um uns auf die Vorstellungen der Schande einzulassen, womit der Diebstahl gebrandmarkt wird. Kurz: das Niedrige wird durch das Schreckliche versteckt. Es ist sonderbar, daß dieser wirklich begangene Diebstahl des jungen Ruhberg nicht so viel Widriges hat als der bloße ungegründete Verdacht eines Diebstahls in einem andern Schauspiel. Hier wird ein junger Offizier unverdienterweise beschuldigt, einen silbernen Löffel eingesteckt zu haben, der sich nachher findet. Das Niedrige ist also hier bloß eingebildet, bloßer Verdacht, und doch tut es dem unschuldigen Helden des Stücks in unsrer ästhetischen Vorstellung unwiederbringlich Schaden. Die Ursache ist, weil die Voraussetzung, daß ein Mensch niedrig handeln könne, keine feste Meinung von seinen Sitten beweist, da die Gesetze der

Konvenienz es mit sich bringen, daß man einen so lange für einen Mann von Ehre hält, als er nicht das Gegenteil zeigt. Traut man ihm also etwas Verächtliches zu, so sieht es aus, als ob er doch irgend einmal zur Möglichkeit eines solchen Argwohns Anlaß gegeben hätte, obgleich das Niedrige eines unverdienten Verdachts eigentlich auf seiten des Beschuldigers ist. Dem Helden des angeführten Stücks tut es noch mehr Schaden, daß er Offizier und Liebhaber einer Dame von Erziehung und Stande ist. Mit diesen beiden Prädikaten macht das Prädikat des Stehlens einen ganz erschrecklichen Kontrast, und es ist uns unmöglich, uns nicht augenblicklich daran zu erinnern, wenn er bei seiner Dame ist, daß er den silbernen Löffel in der Tasche haben könnte. Das größte Unglück dabei ist, daß derselbe den auf ihm ruhenden Verdacht gar nicht ahnet; denn wäre dieses, so würde er als Offizier eine blutige Genugtuung fordern; die Folgen würden dann ins Fürchterliche gehen und das Niedrige verschwinden.

Noch muß man das Niedrige der Gesinnung von dem Niedrigen der Handlung und des Zustandes wohl unterscheiden. Das erste ist unter aller ästhetischen Würde, das letzte kann öfters sehr gut damit bestehen. Sklaverei ist niedrig, aber eine sklavische Gesinnung in der Freiheit ist verächtlich; eine sklavische Beschäftigung hingegen ohne eine solche Gesinnung ist es nicht; vielmehr kann das Niedrige des Zustandes, mit Hoheit der Gesinnung verbunden, ins Erhabene übergehen. Der Herr des Epiktet, der ihn schlug, handelte niedrig, und der geschlagene Sklave zeigte eine erhabene Seele. Wahre Größe schimmert aus einem niedrigen Schicksal nur desto herrlicher hervor, und der Künstler darf sich nicht fürchten, seinen Helden auch in einer verächtlichen Hülle aufzuführen, sobald er nur versichert ist, daß ihm der Ausdruck des innern Werts zu Gebote steht.

Aber was dem Dichter erlaubt sein kann, ist dem Maler nicht immer gestattet. Jener bringt seine Objekte bloß vor die Phantasie, dieser hingegen unmittelbar vor

die Sinne. Also ist nicht nur der Eindruck des Gemäldes lebhafter als der des Gedichts, sondern der Maler kann auch durch seine natürlichen Zeichen das Innere nicht so sichtbar machen als der Dichter durch seine willkürlichen Zeichen, und doch kann uns nur das Innere mit dem Äußern versöhnen. Wenn uns Homer seinen Ulyß in Bettlerlumpen aufführt, so kömmt es auf uns an, wie weit wir uns dieses Bild ausmalen und wie lang' wir dabei verweilen wollen. In keinem Fall aber hat es Lebhaftigkeit genug, daß es uns unangenehm oder ekelhaft sein könnte. Wenn aber der Maler oder gar noch der Schauspieler den Ulyß dem Homer getreu nachbilden wollte, so würden wir uns mit Widerwillen davon hinwegwenden. Hier haben wir die Stärke des Eindrucks nicht in unserer Gewalt: wir müssen sehen, was uns der Maler zeigt, und können die widrigen Nebenideen, die uns dabei in Erinnerung gebracht werden, nicht so leicht abweisen.

Anhang



1. Vom Erhabenen

(Zur weitern Ausführung einiger Kantischen Ideen)

(1793)

Erhaben nennen wir ein Objekt, bei dessen Vorstellung unsre sinnliche Natur ihre Schranken, unsre vernünftige Natur aber ihre Überlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt; gegen das wir also *physisch* den kürzern ziehen, über welches wir uns aber *moralisch*, d. i. durch Ideen erheben.

Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frei.

Der erhabene Gegenstand gibt uns *erstlich* als Naturwesen unsre Abhängigkeit zu empfinden, indem er uns *zweitens* mit der Unabhängigkeit bekannt macht, die wir als Vernunftwesen über die Natur, sowohl *in* uns als *außer* uns, behaupten.

Wir sind abhängig, insofern etwas *außer* uns den Grund enthält, warum etwas *in* uns möglich wird.

Solange die Natur außer uns den Bedingungen konform ist, unter welchen in uns etwas möglich wird, solange können wir unsre Abhängigkeit nicht fühlen. Sollen wir uns derselben bewußt werden, so muß die Natur mit dem, was uns *Bedürfnis* und doch nur durch ihre Mitwirkung *möglich* ist, als streitend vorgestellt werden, oder, was ebenso viel sagt, sie muß sich mit unsern Trieben im Widerspruch befinden.

Nun lassen sich alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen. Erstlich besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches

alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu erhalten, unsere Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird.

Der Vorstellungstrieb geht auf Erkenntnis, der Selbsterhaltungstrieb auf Gefühle, also auf innere Wahrnehmungen der Existenz.

Wir stehen also durch diese zweierlei Triebe in zweifacher *Abhängigkeit* von der Natur. Die erste wird uns fühlbar, wenn es die Natur an den Bedingungen fehlen läßt, unter welchen wir zu Erkenntnissen gelangen; die zweite wird uns fühlbar, wenn sie den Bedingungen widerspricht, unter welchen es uns möglich ist, unsre Existenz fortzusetzen. Ebenso behaupten wir durch unsere Vernunft eine zweifache *Unabhängigkeit* von der Natur: erstlich: indem wir (im Theoretischen) über Naturbedingungen hinausgehen und uns mehr *denken* können, als wir erkennen; zweitens: indem wir (im Praktischen) uns über Naturbedingungen hinwegsetzen und durch unsern *Willen* unsrer *Begierde* widersprechen können. Ein Gegenstand, bei dessen Wahrnehmung wir das erste erfahren, ist *theoretisch* groß, ein Erhabenes der Erkenntnis. Ein Gegenstand, der uns die Unabhängigkeit unsers Willen zu empfinden gibt, ist *praktisch* groß, ein Erhabenes der Gesinnung.

Bei dem Theoretischerhabenen steht die Natur als *Objekt der Erkenntnis* im Widerspruch mit dem Vorstellungstriebe. Bei dem Praktischerhabenen steht sie als *Objekt der Empfindung* im Widerspruch mit dem Erhaltungstrieb. Dort wurde sie bloß als ein Gegenstand betrachtet, der unsre Erkenntnis erweitern sollte; hier wird sie als eine Macht vorgestellt, die *unsern* eigenen Zustand bestimmen kann. Kant nennt daher das Praktischerhabene das Erhabene der Macht oder das Dynamischerhabene, im Gegensatz von dem Mathematischerhabenen. Weil aber aus den Begriffen *dynamisch* und *mathematisch* gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Er-

habenen durch diese Einteilung erschöpft sei oder nicht, so habe ich die Einteilung in das Theoretisch- und Praktisch-Erhabene vorgezogen.

Auf was Art wir in Erkenntnissen von Natur-
5 bedingungen abhängig sind und dieser Abhängigkeit uns bewußt werden, wird bei Entwicklung des Theoretisch-erhabenen hinreichend ausgeführt werden. Daß unsre Existenz als Sinnenwesen von Naturbedingungen außer uns abhängig gemacht ist, wird wohl kaum eines eigenen
10 Beweises bedürfen. Sobald die Natur außer uns das bestimmte Verhältnis zu uns ändert, auf welches unser physischer Wohlstand gegründet ist, so wird auch sogleich unsre Existenz in der Sinnenwelt, die an diesem physischen Wohlstande haftet, angefochten und in Gefahr gesetzt.
15 Die Natur hat also die Bedingungen in ihrer Gewalt, unter denen wir existieren; und damit wir dieses zu unserm Dasein so unentbehrliche Naturverhältnis in Acht nehmen sollten, so ist unserm physischen Leben an dem Selbsterhaltungstriebe ein wachsamer Hüter, diesem
20 Triebe aber an dem Schmerz ein Warner gegeben worden. Sobald daher unser physischer Zustand eine Veränderung erleidet, die ihn zu seinem Gegenteil zu bestimmen droht, so erinnert der Schmerz an die Gefahr, und der Trieb der Selbsterhaltung wird durch ihn zum
25 Widerstand aufgefordert.

Ist die Gefahr von der Art, daß unser Widerstand vergeblich sein würde, so muß Furcht entstehen. Ein Objekt also, dessen Existenz den Bedingungen der unsrigen widerstreitet, ist, wenn wir uns ihm an Macht nicht ge-
30 wachsen fühlen, ein Gegenstand der Furcht: furchtbar.

Aber es ist nur furchtbar für uns als Sinnenwesen, denn nur als solche hängen wir ab von der Natur. Dasjenige in uns, was nicht Natur, was dem Naturgesetz nicht unterworfen ist, hat von der Natur außer uns, als
35 Macht betrachtet, nichts zu befahren. Die Natur, vorgestellt als eine Macht, die zwar unsern physischen Zustand bestimmen kann, aber auf unsern Willen keine Gewalt hat, ist dynamisch oder praktisch erhaben.

Das Praktischerhabene unterscheidet sich also darin von dem Theoretischerhabenen, daß es den Bedingungen unsrer Existenz, dieses nur den Bedingungen der Erkenntnis widerstreitet. Theoretischerhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich 5 führet, deren Darstellung sich die Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt. Praktischerhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung einer Gefahr mit sich führt, welche zu besiegen sich unsre physische Kraft nicht vermögend fühlt. Wir erliegen an dem Versuch, uns von 10 dem ersten eine Vorstellung zu machen. Wir erliegen an dem Versuch, uns der Gewalt des zweiten zu widersetzen. Ein Beispiel des ersten ist der Ozean in Ruhe; der Ozean im Sturm ein Beispiel des zweiten. Ein ungeheuer hoher Turm oder Berg kann ein Erhabenes der Erkenntnis ab- 15 geben. Bückt er sich zu uns herab, so wird er sich in ein Erhabenes der Gesinnung verwandeln. Beide haben aber wieder das mit einander gemein, daß sie gerade durch ihren Widerspruch mit den Bedingungen unsers Daseins und Wirkens diejenige Kraft in uns aufdecken, die an 20 keine dieser Bedingungen sich gebunden fühlt – eine Kraft also, die einerseits sich mehr denken kann, als der Sinn faßt, und die andrerseits für ihre Unabhängigkeit nichts fürchtet und in ihren Äußerungen keine Gewalt erleidet, wenn auch ihr sinnlicher Gefährte unter der 25 furchtbaren Naturmacht erliegen sollte.

Ob aber gleich beide Arten des Erhabenen ein gleiches Verhältnis zu unserer Vernunftkraft haben, so stehen sie doch in einem ganz verschiednen Verhältnis zu unsrer Sinnlichkeit, welches einen wichtigen Unterschied, 30 sowohl der Stärke als des Interesse, zwischen ihnen begründet.

Das Theoretischerhabene widerspricht dem Vorstellungstrieb, das Praktischerhabene dem Erhaltungstrieb. Bei dem ersten wird nur eine einzelne Äußerung 35 der sinnlichen Vorstellungskraft, bei dem zweiten aber wird der letzte Grund aller möglichen Äußerungen desselben, nämlich die Existenz, angefochten.

Nun ist zwar jedes mißlingende Bestreben nach Erkenntnis mit Unlust verbunden, weil einem tätigen Trieb dadurch widersprochen wird. Aber bis zum Schmerz kann diese Unlust nie steigen, solange wir unsere Existenz von dem Gelingen oder Mißlingen einer solchen Erkenntnis unabhängig wissen und unsere Selbstachtung nicht dabei leidet.

Ein Gegenstand aber, der den Bedingungen unsers Daseins widerstreitet, der in der unmittelbaren Empfindung *Schmerz* erregen würde, erregt in der Vorstellung *Schrecken*; denn die Natur mußte zu Erhaltung der Kraft selbst ganz andere Anstalten treffen, als sie zu Unterhaltung der Tätigkeit nötig fand. Unsre Sinnlichkeit ist also bei dem furchtbaren Gegenstand ganz anders interessiert als bei dem unendlichen; denn der Trieb der Selbsterhaltung erhebt eine viel lautere Stimme als der Vorstellungstrieb. Es ist ganz etwas anders, ob wir um den Besitz einer einzelnen Vorstellung oder ob wir um den Grund aller möglichen Vorstellungen, unsre Existenz in der Sinnenwelt, ob wir für das Dasein selbst oder für eine einzelne Äußerung desselben zu fürchten haben.

Eben deswegen aber, weil der *furchtbare* Gegenstand unsere sinnliche Natur gewaltsamer angreift als der *unendliche*, so wird auch der Abstand zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen Vermögen dabei um so lebhafter gefühlt, so wird die Überlegenheit der Vernunft und die innere Freiheit des Gemüts desto hervorstechender. Da nun das ganze Wesen des Erhabenen auf dem Bewußtsein dieser unsrer Vernunftfreiheit beruht und alle Lust am Erhabenen gerade nur auf dieses Bewußtsein sich gründet, so folgt von selbst (was auch die Erfahrung lehrt), daß das *Furchtbare* in der ästhetischen Vorstellung lebhafter und angenehmer rühren müsse als das *Unendliche* und daß also das Praktischerhabene, der Stärke der Empfindung nach, einen sehr großen Vorzug vor dem Theoretischen voraus habe.

Das Theoretischgroße erweitert eigentlich nur unsre *Sphäre*; das Praktischgroße, das Dynamischerhabene unsre

Kraft. — Unsre wahre und vollkommene Unabhängigkeit von der Natur erfahren wir eigentlich nur durch das letztere; denn es ist ganz etwas anders, in der bloßen Handlung des Vorstellens und in seinem ganzen innern Dasein sich von Naturbedingungen unabhängig fühlen, 5
als sich über das Schicksal, über alle Zufälle, über die ganze Naturnotwendigkeit hinweggesetzt und erhaben fühlen. Nichts liegt dem Menschen als Sinnenwesen näher an als die Sorge für seine Existenz, und keine Abhängigkeit ist ihm drückender als diese, die Natur als 10
diejenige Macht zu betrachten, die über sein Dasein zu gebieten hat. Und von dieser Abhängigkeit fühlt er sich frei bei Betrachtung des Praktischerhabenen. „Die unwiderstehliche Macht der Natur", sagt Kant, „gibt uns, als Sinnenwesen betrachtet, zwar unsre Ohnmacht zu er- 15
kennen, aber entdeckt zugleich in uns ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht 20
werden kann — dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise", fährt er fort, „wird die furchtbare Macht der Natur ästhetisch von uns als erhaben beurteilt, weil sie unsre Kraft, die nicht 25
Natur ist, in uns aufruft, um alles dasjenige, wofür wir als Sinnenwesen besorgt sind, Güter, Gesundheit und Leben als klein anzusehen und deswegen auch jene Macht der Natur — der wir in Ansehung dieser Güter allerdings unterworfen sind — für uns und unsre Per- 30
sönlichkeit dennoch als keine Gewalt zu betrachten, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also", endigt er, „heißt die Natur hier erhaben, weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen 35
Fälle erhebt, in denen das Gemüt sich die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung fühlbar machen kann."

Diese Erhabenheit unserer Vernunftbestimmung —

diese unsre praktische Unabhängigkeit von der Natur, muß von derjenigen Überlegenheit wohl unterschieden werden, die wir entweder durch unsere körperlichen Kräfte oder durch unsern Verstand über sie, als Macht, in einzelnen
5 Fällen zu behaupten wissen und welche zwar auch etwas Großes, aber gar nichts Erhabenes an sich hat. Ein Mensch z. B., der mit einem wilden Tiere streitet und es durch die Stärke seines Arms oder auch durch List überwindet; ein reißender Strom wie der Nil, dessen Macht durch Dämme
10 gebrochen wird, und den der menschliche Verstand aus einem schädlichen Gegenstand sogar in einen nützlichen verwandelt, indem er seinen Überfluß in Kanälen auffängt und dürre Felder damit wässert; ein Schiff auf dem Meere, das durch seine künstliche Einrichtung im
15 stand ist, allem Ungestüm des wilden Elements zu trotzen: kurz alle diejenigen Fälle, wo der Mensch durch seinen erfinderischen Verstand die Natur auch da, wo sie ihm als Macht überlegen und zu seinem Untergange bewaffnet ist, gezwungen hat, ihm zu gehorchen und seinen Zwecken
20 zu dienen — alle diese Fälle, sage ich, erwecken kein Gefühl des Erhabenen, ob sie gleich etwas Analoges damit haben und deswegen auch in der ästhetischen Beurteilung gefallen. Warum sind sie aber nicht erhaben, da sie doch die Überlegenheit des Menschen über die Natur vorstellig
25 machen?

Wir müssen hier zum Begriff des Erhabenen zurückgehen, worin sich der Grund leicht entdecken lassen wird. Zufolge dieses Begriffs ist nur derjenige Gegenstand erhaben, gegen den wir als Naturwesen erliegen, von
30 dem wir uns aber als Vernunftwesen, als nicht zur Natur gehörige Wesen absolut unabhängig fühlen. Alle natürliche Mittel also, die der Mensch anwendet, um der Naturmacht zu widerstehen, sind durch diesen Begriff des Erhabenen ausgeschlossen; denn dieser Begriff ver-
35 langt schlechterdings, daß wir dem Gegenstande als Naturwesen nicht gewachsen sein sollen, daß wir uns aber durch das, was in uns nicht Natur ist (und dies ist nichts anders als reine Vernunft), als von ihm unabhängig

fühlen sollen. Nun sind aber alle jene angeführten Mittel, durch welche der Mensch der Natur überlegen wird (Geschicklichkeit, List und physische Stärke), aus der Natur genommen, kommen ihm also als Naturwesen zu; er widersteht also diesen Gegenständen nicht als Intelligenz, sondern als Sinnenwesen, nicht moralisch durch seine innre Freiheit, sondern physisch durch Anwendung natürlicher Kräfte. Er unterliegt auch deswegen diesen Gegenständen nicht, sondern er ist ihnen schon als Sinnenwesen überlegen. Wo er aber mit seinen physischen Kräften ausreicht, da ist nichts da, was ihn nötigen könnte, zu seinem intelligenten Selbst, zu der innern Selbständigkeit seiner Vernunftkraft seine Zuflucht zu nehmen.

Zum Gefühl des Erhabenen wird also schlechterdings erfordert, daß wir uns von jedem *physischen Widerstehungsmittel* völlig verlassen sehen und in unserm nichtphysischen Selbst dagegen Hilfe suchen. *Furchtbar* muß also ein solcher Gegenstand für unsre Sinnlichkeit sein, und das ist er nicht mehr, sobald wir uns ihm durch natürliche Kräfte gewachsen fühlen.

Auch wird dieses von der Erfahrung bestätigt. Die mächtigste Naturkraft ist in eben dem Grad weniger erhaben, als sie von dem Menschen gebändigt erscheint, und sie wird wieder schnell erhaben, sobald sie die Kunst des Menschen zu Schanden macht. Ein Pferd, das noch frei und ungebändigt in den Wäldern herumläuft, ist uns als eine uns überlegene Naturkraft *furchtbar* und kann einen Gegenstand für eine erhabene Schilderung abgeben. Eben dieses Pferd, gezähmt, an das Joch oder vor den Wagen gespannt, verliert seine Furchtbarkeit und mit ihr auch alles Erhabene. Zerreißt aber dieses gebändigte Pferd seine Zügel, bäumt es sich entrüstet unter seinem Reiter, gibt es sich seine Freiheit gewaltsam wieder, so ist seine Furchtbarkeit wieder da, und es wird aufs neue erhaben.

Die physische Überlegenheit des Menschen über die Naturkräfte ist also so wenig ein Grund des Erhabenen, daß sie fast überall, wo sie angetroffen wird, die Erhaben-

heit des Gegenstandes schwächt oder ganz vernichtet. Zwar können wir uns mit merklichem Vergnügen bei der Betrachtung der menschlichen Geschicklichkeit verweilen, die sich die wildesten Naturkräfte zu unterwerfen gewußt 5 hat, aber die Quelle dieses Vergnügens ist logisch und nicht ästhetisch; es ist eine Wirkung des Nachdenkens und wird nicht durch die unmittelbare Vorstellung eingeflößt.

Praktischerhaben ist also die Natur nirgends, als wo 10 sie furchtbar ist. Aber nun entsteht die Frage: ist dies auch umgekehrt so? Ist sie überall, wo sie furchtbar ist, auch praktischerhaben?

Hier müssen wir abermals zum Begriff des Erhabenen zurückgehen. So eine wesentliche Erfordernis es 15 dazu ist, daß wir uns als Sinnenwesen von dem Gegenstand abhängig fühlen, so wesentlich gehört auf der andern Seite dazu, daß wir uns als Vernunftwesen von demselben unabhängig fühlen. Wo das erste nicht ist, wo der Gegenstand gar nichts Furchtbares für unsre Sinnlichkeit hat, 20 da ist keine Erhabenheit möglich. Wo das zweite fehlt, wo er bloß furchtbar ist, wo wir uns ihm als Vernunftwesen nicht überlegen fühlen, da ist sie ebenso wenig möglich.

Innre Gemütsfreiheit gehört schlechterdings dazu, 25 um das Furchtbare erhaben zu finden und Wohlgefallen daran zu haben; denn es kann ja bloß dadurch erhaben sein, daß es unsre Unabhängigkeit, unsre Gemütsfreiheit zu empfinden gibt. Nun hebt aber die wirkliche und ernstliche Furcht alle Gemütsfreiheit auf.

30 Das erhabene Objekt muß also zwar furchtbar sein, aber wirkliche Furcht darf es nicht erregen. Furcht ist ein Zustand des Leidens und der Gewalt; das Erhabene kann allein in der freien Betrachtung und durch das Gefühl innrer Tätigkeit gefallen. Entweder darf 35 also das furchtbare Objekt seine Macht gar nicht gegen uns richten, oder wenn dies geschieht, so muß unser Geist frei bleiben, indem unsere Sinnlichkeit überwältigt wird. Dieser letztere Fall ist aber höchst selten und erfordert

eine *Erhebung* der menschlichen Natur, die kaum in einem Subjekt als möglich gedacht werden kann. Denn da, wo wir uns wirklich in Gefahr befinden, wo wir selbst der Gegenstand einer feindseligen Naturmacht sind, da ist es um die ästhetische Beurteilung geschehen. So erhaben ein Meersturm, vom Ufer aus betrachtet, sein mag, so wenig mögen die, welche sich auf dem Schiff befinden, das von demselben zertrümmert wird, aufgelegt sein, dieses ästhetische Urteil darüber zu fällen.

Wir haben es also bloß mit dem ersten Fall zu tun, wo das furchtbare Objekt uns zwar seine Macht sehen läßt, aber sie nicht gegen uns richtet, wo wir uns vor demselben *sicher wissen*. Wir versetzen uns alsdann bloß in der Einbildung in den Fall, wo diese Macht uns selbst treffen könnte und aller Widerstand vergeblich sein würde. Das Schreckliche ist also bloß in der Vorstellung, aber auch schon die bloße Vorstellung der Gefahr bringt, wenn sie einigermaßen lebhaft ist, den Erhaltungstrieb in Bewegung, und es erfolgt etwas dem Analoges, was die wirkliche Empfindung hervorbringen würde. Ein Schauer ergreift uns, ein Gefühl von Bangigkeit regt sich, unsre Sinnlichkeit wird empört. Und ohne diesen Anfang des wirklichen Leidens, ohne diesen ernstlichen Angriff auf unsre Existenz würden wir bloß mit dem Gegenstande spielen; und es muß *Ernst* sein, wenigstens in der Empfindung, wenn die Vernunft zur Idee ihrer Freiheit ihre Zuflucht nehmen soll. Auch kann das Bewußtsein unsrer innern Freiheit nur insofern einen Wert haben und etwas gelten, als es damit Ernst ist; es kann aber nicht damit Ernst sein, wenn wir mit der Vorstellung der Gefahr bloß spielen.

Ich habe gesagt, daß wir uns in Sicherheit befinden müssen, wenn das *Furchtbare* uns gefallen soll. Nun gibt es aber Unglücksfälle und Gefahren, vor denen sich der Mensch niemals sicher wissen kann und die in der Vorstellung doch erhaben sein können und es auch wirklich sind. Der Begriff der Sicherheit kann also nicht darauf eingeschränkt werden, daß man sich der Gefahr

physisch entzogen weiß, wie z. B. wenn man von einem hohen und wohlbefestigten Geländer in eine große Tiefe, oder von einer Anhöhe auf die stürmende See hinabsieht. Hier freilich gründet sich die Furchtlosigkeit auf die Überzeugung von der Unmöglichkeit, daß man getroffen werden kann. Aber worauf wollte man seine Sicherheit vor dem Schicksal, vor der allgegenwärtigen Macht der Gottheit, vor schmerzhaften Krankheiten, vor empfindlichen Verlusten, vor dem Tode gründen? Hier ist gar kein physischer Grund der Beruhigung vorhanden; und wenn wir uns das Schicksal in seiner Furchtbarkeit denken, so müssen wir uns zugleich sagen, daß wir derselben nichts weniger als entzogen sind.

Es gibt also einen zweifachen Grund der Sicherheit. Vor solchen Übeln, denen zu entfliehen in unserm physischen Vermögen steht, können wir äußere physische Sicherheit haben; vor solchen Übeln aber, denen wir auf natürlichem Weg nicht zu widerstehen noch auszuweichen im stande sind, können wir bloß innre oder moralische Sicherheit haben. Dieser Unterschied ist, besonders in Beziehung auf das Erhabene, wichtig.

Die physische Sicherheit ist ein unmittelbarer Beruhigungsgrund für unsre Sinnlichkeit, ohne alle Beziehung auf unsern innern oder moralischen Zustand. Es wird daher auch gar nichts dazu erfordert, ein Objekt ohne Furcht zu betrachten, vor welchem man sich in dieser physischen Sicherheit befindet. Daher bemerkt man auch unter den Menschen eine bei weitem größere Einstimmigkeit der Urteile über das Erhabene solcher Objekte, deren Anblick mit dieser physischen Sicherheit verbunden ist, als derjenigen, vor denen man nur moralische Sicherheit hat. Die Ursache ist in die Augen fallend. Physische Sicherheit kommt jedem auf gleiche Art zu gut; moralische hingegen setzt einen Gemütszustand voraus, der nicht in allen Subjekten sich findet. Aber weil diese physische Sicherheit bloß für die Sinnlichkeit gilt, so hat sie für sich selbst nichts, was der Vernunft gefallen könnte, und ihr Einfluß ist bloß negativ, indem sie bloß verhindert,

daß der Selbsterhaltungstrieb nicht aufgeschreckt und die Gemütsfreiheit aufgehoben wird.

Ganz anders ist es mit der innern oder moralischen Sicherheit. Diese ist zwar auch ein Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit (sonst wäre sie selbst erhaben), aber sie ist es nur mittelbar durch Ideen der Vernunft. Wir sehen das Furchtbare ohne Furcht an, weil wir uns der Macht desselben über uns, als Naturwesen, entweder durch das Bewußtsein unserer Unschuld oder durch den Gedanken an die Unzerstörbarkeit unsers Wesens entzogen fühlen. Diese moralische Sicherheit postuliert also, wie wir sehen, Religionsideen, denn nur die Religion, nicht aber die Moral, stellt Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit auf. Die Moral verfolgt die Vorschrift der Vernunft unerbittlich und ohne alle Rücksicht auf das Interesse unserer Sinnlichkeit; die Religion aber ist es, die zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung, eine Übereinkunft zu stiften sucht. Zur moralischen Sicherheit reicht es also gar nicht hin, daß wir eine moralische Gesinnung besitzen, sondern es wird noch dazu erfordert, daß wir die Natur in Einstimmung mit dem Moralgesetz, oder was hier einerlei ist, daß wir sie uns unter dem Einfluß eines reinen Vernunftwesens denken. Der Tod z. B. ist ein solcher Gegenstand, vor dem wir nur moralische Sicherheit haben. Die lebhafte Vorstellung aller Schrecknisse des Todes, verbunden mit der Gewißheit, ihm nicht entfliehen zu können, würde es den meisten Menschen, weil die meisten doch weit mehr Sinnenwesen als Vernunftwesen sind, durchaus unmöglich machen, mit dieser Vorstellung so viel Ruhe zu verbinden, als zu einem ästhetischen Urteil erfordert wird — wenn nicht der Vernunftglaube an eine Unsterblichkeit, auch noch selbst für die Sinnlichkeit, eine leidliche Auskunft wüßte.

Aber man muß dies nicht so verstehen, als ob die Vorstellung des Todes, wenn sie mit Erhabenheit verbunden ist, diese Erhabenheit durch die Idee der Unsterblichkeit erhielte. — Nichts weniger! — Die Idee der Unsterb-

lichkeit, so wie ich sie hier annehme, ist ein Beruhigungs-
grund für unsern Trieb nach Fortdauer, also für unsere
Sinnlichkeit, und ich muß einmal für allemal bemerken,
daß bei allem, was einen erhabenen Eindruck machen
5 soll, die Sinnlichkeit mit ihren Forderungen schlechterdings
abgewiesen worden sein und aller Beruhigungsgrund nur
in der Vernunft zu suchen sein müsse. Diejenige Idee
der Unsterblichkeit also, wobei die Sinnlichkeit gewisser-
maßen noch ihre Rechnung findet (wie sie in allen posi-
10 tiven Religionen aufgestellt ist), kann gar nichts dazu bei-
tragen, die Vorstellung des Todes zu einem erhabenen
Gegenstand zu machen. Vielmehr muß diese Idee nur
gleichsam im Hintergrunde stehen, um bloß der Sinnlich-
keit zu Hilfe zu kommen, wenn diese sich allen Schreck-
15 nissen der Zernichtung trost- und wehrlos bloßgestellt
fühlte und unter diesem heftigen Angriff zu erliegen
drohte. Wird diese Idee der Unsterblichkeit aber die
herrschende im Gemüt, so verliert der Tod das Furcht-
bare, und das Erhabene verschwindet.

20 Die Gottheit, vorgestellt in ihrer Allwissenheit, die
alle Krümmungen des menschlichen Herzens durchleuchtet,
in ihrer Heiligkeit, die keine unreine Regung duldet, und
in ihrer Macht, die unser physisches Schicksal in ihrer
Gewalt hat, ist eine furchtbare Vorstellung und kann
25 deswegen zu einer erhabenen Vorstellung werden. Vor
den Wirkungen dieser Macht können wir keine physische
Sicherheit haben, weil es uns gleich unmöglich ist, der-
selben auszuweichen und Widerstand zu tun. Also
bleibt uns nur moralische Sicherheit übrig, die wir auf
30 die Gerechtigkeit dieses Wesens und auf unsre Unschuld
gründen. Wir sehen die schreckhaften Erscheinungen,
durch welche sie ihre Macht zu erkennen gibt, ohne
Schrecken an, weil das Bewußtsein unserer Schuldlosig-
keit uns davor sicher stellt. Diese moralische Sicherheit
35 macht es uns möglich, bei der Vorstellung dieser grenzen-
losen, unwiderstehlichen und allgegenwärtigen Macht unsre
Gemütsfreiheit nicht völlig zu verlieren, denn wo diese
dahin ist, da ist das Gemüt zu keiner ästhetischen Beur-

teilung aufgelegt. Sie kann aber die Ursache des Erhabenen nicht sein, weil dieses Gefühl der Sicherheit, ob es gleich auf moralischen Gründen beruht, doch zuletzt nur einen Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit abgibt und den Trieb der Selbsterhaltung befriedigt, das Erhabene aber niemals auf Befriedigung unsrer Triebe sich gründet. Soll die Vorstellung der Gottheit praktisch (dynamisch) erhaben werden, so dürfen wir das Gefühl unserer Sicherheit nicht auf unser Dasein, sondern auf unsre Grundsätze beziehen. Es muß uns gleichgültig sein, wie wir als Naturwesen dabei fahren, wenn wir uns nur als Intelligenzen von den Wirkungen ihrer Macht unabhängig fühlen. Wir fühlen uns aber als Vernunftwesen selbst von der Allmacht unabhängig, insofern selbst die Allmacht unsre Autonomie nicht aufheben, unsern Willen nicht gegen unsre Grundsätze bestimmen kann. Nur insofern also, als wir der Gottheit allen Natureinfluß auf unsre Willensbestimmungen absprechen, ist die Vorstellung ihrer Macht dynamisch-erhaben.

In seinen Willensbestimmungen sich von der Gottheit unabhängig fühlen, heißt aber nichts anders, als sich bewußt sein, daß die Gottheit nie als eine Macht auf unsern Willen wirken könne. Weil aber der reine Wille jederzeit mit dem Willen der Gottheit koinzidieren muß, so kann der Fall nie eintreten, daß wir uns aus reiner Vernunft gegen den Willen der Gottheit bestimmen. Wir sprechen ihr also bloß insofern den Einfluß auf unsern Willen ab, als wir uns bewußt sind, daß sie durch nichts anders als durch ihre Einstimmigkeit mit dem reinen Vernunftgesetz in uns, also nicht durch Autorität, nicht durch Belohnung oder Strafe, nicht durch Hinsicht auf ihre Macht, in unsre Willensbestimmungen einfließen könne. Unsre Vernunft verehrt in der Gottheit nichts als ihre Heiligkeit und fürchtet auch nichts von ihr als ihre Mißbilligung — und auch diese nur insofern, als sie in der göttlichen Vernunft ihre eigenen Gesetze erkennt. Es steht aber

nicht in der göttlichen Willkür, unsre Gesinnungen zu mißbilligen oder zu billigen, sondern das wird durch unser Betragen bestimmt. In dem einzigen Falle also, wo die Gottheit für uns furchtbar werden könnte, nämlich in ihrer
5 Mißbilligung, hängen wir nicht von ihr ab. Die Gottheit also, vorgestellt als eine Macht, die unsre Existenz zwar aufheben, aber, solange wir diese Existenz noch haben, auf die Handlungen unsrer Vernunft keinen Einfluß haben kann, ist dynamischerhaben — und auch nur diejenige
10 Religion, welche uns diese Vorstellung von der Gottheit gibt, trägt das Siegel der Erhabenheit in sich*).

---

*) „Wider diese Auflösung des Begriffs vom Dynamischerhabenen", sagt Kant, „scheint zu streiten, daß wir Gott im Ungewitter, Erdbeben u. s. f. als eine zürnende Macht und
15 dennoch als erhaben vorzustellen pflegen, wobei es von unsrer Seite Torheit sowohl als Frevel sein würde, uns eine Überlegenheit des Gemüts über die Wirkungen einer solchen Macht einzubilden. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unsrer eignen Natur, sondern vielmehr Niedergeschlagen-
20 heit und Unterwerfung die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit zerknirschten, angstvollen Gebärden das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher
25 auch die meisten Völker angenommen haben. Aber", fährt er fort, „diese Gemütsstimmung ist mit der Idee der Erhabenheit einer Religion bei weitem nicht so notwendig verbunden. Der Mensch, der sich seiner Schuld bewußt ist und also Ursache hat, sich zu fürchten, ist in gar keiner Ge-
30 mütsstimmung, um die göttliche Größe zu bewundern — nur alsdann, wenn sein Gewissen rein ist, dienen jene Wirkungen der göttlichen Macht dazu, ihm eine erhabene Idee von der Gottheit zu geben, sofern er durch das Gefühl seiner eigenen erhabenen Gesinnung über die Furcht vor den Wirkungen
35 dieser Macht erhoben wird. Er hat Ehrfurcht, nicht Furcht vor der Gottheit, da hingegen die Superstition bloße Furcht und Angst vor der Gottheit fühlt, ohne sie hochzuschätzen, woraus nie eine Religion des guten Wandels, bloß Gunstbewerbung und Einschmeichlung entstehen kann." Kants
40 „Kritik der ästhetischen Urteilskraft", Analytik des Erhabenen.

Der Gegenstand des Praktischerhabenen muß für die Sinnlichkeit furchtbar sein; unserm physischen Zustand muß ein Übel drohen, und die Vorstellung der Gefahr muß den Selbsterhaltungstrieb in Bewegung setzen.

Unser *intelligibles Selbst*, dasjenige in uns, was nicht Natur ist, muß sich bei jener Affektion des Erhaltungstriebs von dem sinnlichen Teil unsers Wesens unterscheiden und seiner Selbständigkeit, seiner Unabhängigkeit von allem, was die physische Natur treffen kann, kurz, seiner Freiheit sich bewußt werden.

Diese Freiheit ist aber schlechterdings nur moralisch, nicht physisch. Nicht durch unsre natürliche Kräfte, nicht durch unsern Verstand, nicht als Sinnenwesen dürfen wir uns dem furchtbaren Gegenstand überlegen fühlen; denn da würde unsre Sicherheit immer nur durch physische Ursachen, also empirisch, bedingt sein und also immer noch eine Abhängigkeit von der Natur übrig bleiben. Sondern es muß uns völlig gleichgültig sein, wie wir als Sinnenwesen dabei fahren, und bloß darin muß unsre Freiheit bestehen, daß wir unsern physischen Zustand, der durch die Natur bestimmt werden kann, gar nicht zu unserm *Selbst* rechnen, sondern als etwas Auswärtiges und Fremdes betrachten, was auf unsre moralische Person keinen Einfluß hat.

Groß ist, wer das Furchtbare überwindet. *Erhaben* ist, wer es, auch selbst unterliegend, nicht fürchtet.

Hannibal war theoretischgroß, da er sich über die unwegsamen Alpen den Durchgang nach Italien bahnte; praktischgroß oder erhaben war er nur im Unglück.

Groß war Herkules, da er seine zwölf Arbeiten unternahm und beendigte.

Erhaben war Prometheus, da er, am Kaukasus angeschmiedet, seine Tat nicht bereute und sein Unrecht nicht eingestand.

Groß kann man sich im *Glück*, erhaben nur im *Unglück* zeigen.

Praktischerhaben ist also jedweder Gegenstand, der uns zwar unsre Ohnmacht als Naturwesen zu bemerken

gibt, zugleich aber ein Widerstehungsvermögen von ganz andrer Art in uns aufdeckt, welches zwar von unsrer physischen Existenz die Gefahr *nicht* entfernt, aber (welches unendlich mehr ist) unsre physische Existenz selbst von unsrer Persönlichkeit absondert. Es ist also keine *materiale* und bloß einen einzelnen Fall betreffende, sondern eine *idealische* und über alle möglichen Fälle sich erstreckende Sicherheit, deren wir uns bei Vorstellung des Erhabenen bewußt werden. Dieses gründet sich also ganz und gar nicht auf Überwindung oder Aufhebung einer uns drohenden Gefahr, sondern auf Wegräumung der letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem es uns den sinnlichen Teil unsers Wesens, der allein der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding betrachten lehrt, das unsre wahre Person, unser moralisches Selbst, gar nichts angeht.

Nach Festsetzung des Begriffs vom Praktischerhabenen sind wir im stande, es nach Verschiedenheit der Gegenstände, durch die es erregt wird, und nach Verschiedenheit der Verhältnisse, in welchen wir zu diesen Gegenständen stehen, unter Klassen zu bringen.

In der Vorstellung des Erhabenen unterscheiden wir dreierlei. *Erstlich*: einen Gegenstand der Natur als Macht. *Zweitens*: eine Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen. *Drittens*: eine Beziehung derselben auf unsre moralische Person. Das Erhabene ist also die Wirkung dreier aufeinander folgender Vorstellungen: 1) einer objektiven physischen Macht, 2) unsrer subjektiven physischen Ohnmacht, 3) unsrer subjektiven moralischen Übermacht. Ob aber gleich bei jeder Vorstellung des Erhabenen diese drei Bestandstücke wesentlich und notwendig sich vereinigen müssen, so ist es dennoch zufällig, wie wir zu der Vorstellung derselben gelangen, und darauf gründet sich nun ein zweifacher Hauptunterschied des Erhabenen der Macht.

1.

Entweder wird bloß ein Gegenstand als Macht, die objektive Ursache des Leidens, aber nicht das Leiden selbst in der Anschauung gegeben, und es ist das urteilende Subjekt, welches die Vorstellung des Leidens in sich erzeugt und den gegebenen Gegenstand durch Beziehung 5 auf den Erhaltungstrieb in ein Objekt der Furcht und durch Beziehung auf seine moralische Person in ein Erhabnes verwandelt.

2.

Oder außer dem Gegenstand als Macht wird zugleich seine Furchtbarkeit für den Menschen, das Leiden 10 selbst, objektiv vorgestellt, und dem beurteilenden Subjekt bleibt nichts übrig, als die Anwendung davon auf seinen moralischen Zustand zu machen und aus dem Furchtbaren das Erhabene zu erzeugen.

Ein Objekt der ersten Klasse ist kontemplativ-, ein 15 Objekt der zweiten pathetischerhaben.

I.

Das Kontemplativerhabene der Macht.

Gegenstände, welche uns weiter nichts als eine Macht der Natur zeigen, die der unsrigen weit überlegen ist, im übrigen aber es uns selbst anheimstellen, ob wir eine Anwendung davon auf unsern physischen Zustand oder 20 auf unsre moralische Person machen wollen, sind bloß kontemplativerhaben. Ich nenne sie deswegen so, weil sie das Gemüt nicht so gewaltsam ergreifen, daß es nicht in einem Zustand ruhiger Betrachtung dabei verharren könnte. Bei dem Kontemplativerhabenen kommt 25 auf die Selbsttätigkeit des Gemüts das meiste an, weil von außen nur eine Bedingung gegeben wird, die zwei andern aber von dem Subjekt selbst erfüllt werden müssen. Aus diesem Grund ist das Kontemplativerhabene weder von so intensivstarker noch von so ausgebreiteter Wir- 30 kung als das Pathetischerhabene. Nicht von so ausgebreiteter: weil nicht alle Menschen Einbildungskraft

genug haben, um eine lebhafte Vorstellung der Gefahr in sich hervorzubringen, nicht alle selbständige moralische Kraft genug haben, um einer solchen Vorstellung nicht lieber auszuweichen. Nicht von so starker Wirkung: 5 weil die Vorstellung der Gefahr, auch wenn sie noch so lebhaft erweckt wird, in diesem Falle doch immer freiwillig ist und das Gemüt leichter über eine Vorstellung Meister bleibt, die es selbsttätig erzeugte. Das Kontemplativerhabene verschafft daher einen geringern, aber auch 10 weniger gemischten Genuß.

Die Natur gibt zum Kontemplativerhabenen nichts her als einen Gegenstand als Macht, aus dem etwas Furchtbares für die Menschheit zu machen der Einbildungskraft überlassen bleibt. Je nachdem nun der An- 15 teil groß oder klein ist, den die Phantasie an Hervorbringung dieses Furchtbaren hat, je nachdem sie ihr Geschäft aufrichtiger oder verdeckter verwaltet, muß auch das Erhabene verschieden ausfallen.

Ein Abgrund, der sich zu unsern Füßen auftut, ein 20 Gewitter, ein brennender Vulkan, eine Felsenmasse, die über uns herabhängt, als wenn sie eben niederstürzen wollte, ein Sturm auf dem Meere, ein rauher Winter der Polargegend, ein Sommer der heißen Zone, reißende oder giftige Tiere, eine Überschwemmung u. d. gl. sind 25 solche Mächte der Natur, gegen welche unser widerstehendes Vermögen für nichts zu rechnen ist, und die mit unsrer physischen Existenz doch im Widerspruche stehen. Selbst gewisse idealische Gegenstände, wie z. B. die Zeit, als eine Macht betrachtet, die still, aber unerbittlich wirkt, 30 die Notwendigkeit, deren strengem Gesetze kein Naturwesen sich entziehen kann, selbst die moralische Idee der Pflicht, die sich nicht selten gegen unsre physische Existenz als eine feindliche Macht verhält, sind furchtbare Gegenstände, sobald die Einbildungskraft sie auf den 35 Erhaltungstrieb bezieht; und sie werden erhaben, sobald die Vernunft sie auf ihre höchsten Gesetze anwendet. Weil aber in allen diesen Fällen die Phantasie erst das Furchtbare hinzutut und es ganz bei uns steht, eine

Idee zu unterdrücken, die unser eigenes Werk ist, so gehören diese Gegenstände in die Klasse des Kontemplativerhabenen.

Aber die Vorstellung der Gefahr hat hier doch einen *realen* Grund, und es bedarf bloß der einfachen Operation, die Existenz dieser Dinge mit unserer physischen Existenz in *eine* Vorstellung zu verknüpfen, so ist das Furchtbare da. Die Phantasie braucht aus ihrem eigenen Mittel nichts hineinzulegen, sondern sie hält sich nur an das, was ihr gegeben ist.

Aber nicht selten werden an sich gleichgültige Gegenstände der Natur, durch Dazwischenkunft der Phantasie, subjektiv in furchtbare Mächte verwandelt, und es ist die Phantasie selbst, die das Furchtbare nicht bloß durch Vergleichung *entdeckt*, sondern es, ohne einen hinreichenden objektiven Grund dazu zu haben, eigenmächtig *erschafft*. Dies ist der Fall beim *Außerordentlichen* und beim *Unbestimmten*.

Dem Menschen im Zustand der Kindheit, wo die Einbildungskraft am ungebundensten wirkt, ist alles schreckhaft, was ungewöhnlich ist. In jeder unerwarteten Erscheinung der Natur glaubt er einen Feind zu erblicken, der gegen sein Dasein gerüstet ist, und der Erhaltungstrieb ist sogleich geschäftig, dem Angriff zu begegnen. Der Erhaltungstrieb ist in dieser Periode sein unumschränkter Gebieter, und weil dieser Trieb ängstlich und feig ist, so ist die Herrschaft desselben ein Reich des Schreckens und der Furcht. Der Aberglaube, der in dieser Epoche sich bildet, ist daher schwarz und fürchterlich, und auch die Sitten tragen diesen feindseligen finstern Charakter. Man findet den Menschen früher bewaffnet als bekleidet, und sein erster Griff ist an das Schwert, wenn er einem Fremdling begegnet. Die Gewohnheit der alten Taurier, jeden Ankömmling, den das Unglück an ihre Küste führte, der Diana zu opfern, hat schwerlich einen andern Ursprung als die *Furcht*; denn so verwildert ist nur der *schiefgebildete*, nicht der *ungebildete* Mensch, daß er gegen dasjenige wütete, was ihm nicht schaden kann.

Diese Furcht vor allem, was außerordentlich ist, verliert sich nun zwar im Zustand der Kultur; aber nicht so ganz, daß in der ästhetischen Betrachtung der Natur, wo sich der Mensch dem Spiel der Phantasie frei-
5 willig hingibt, nicht eine Spur davon übrig bleiben sollte. Das wissen die Dichter sehr gut und unterlassen daher nicht, das Außerordentliche wenigstens als ein Ingrediens des Furchtbaren zu gebrauchen. Eine tiefe Stille, eine große Leere, eine plötzliche Erhellung der Dunkelheit
10 sind an sich sehr gleichgültige Dinge, die sich durch nichts als das Außerordentliche und Ungewöhnliche auszeichnen. Dennoch erregen sie ein Gefühl des Schreckens oder verstärken wenigstens den Eindruck desselben und sind daher tauglich zum Erhabenen.

15 Wenn uns Virgil mit Grausen über das Höllenreich erfüllen will, so macht er uns vorzüglich auf die Leerheit und Stille desselben aufmerksam. Er nennt es loca nocte late tacentia, weitschweigende Gefilde der Nacht, domos vacuas Ditis et inania regna, leere Behausungen und
20 hohle Reiche des Pluto.

Bei den Einweihungen in die Mysterien der Alten wurde vorzüglich auf einen furchtbaren, feierlichen Eindruck gesehen, und dazu bediente man sich besonders auch des Stillschweigens. Eine tiefe Stille gibt der Einbil-
25 dungskraft einen freien Spielraum und spannt die Erwartung auf etwas Furchtbares, welches kommen soll. Bei Übungen der Andacht ist das Stillschweigen einer ganzen versammelten Gemeine ein sehr wirksames Mittel, der Phantasie einen Schwung zu geben und das Gemüt
30 in eine feierliche Stimmung zu setzen. Selbst der Volksaberglaube macht bei seinen Träumereien davon Gebrauch, denn bekanntlich muß eine tiefe Stille beobachtet werden, wenn man einen Schatz zu erheben hat. In den bezauberten Palästen, die in Feenmärchen vorkommen,
35 herrscht ein totes Schweigen, welches Grauen erweckt, und es gehört zur Naturgeschichte der bezauberten Wälder, daß nichts Lebendiges sich darin regt. Auch die Einsamkeit ist etwas Furchtbares, sobald sie anhaltend

und unfreiwillig ist, wie z. B. die Verbannung in eine unbewohnte Insel. Eine weitausgebreitete Wüste, ein einsamer, viele Meilen langer Wald, das Herumirren auf der grenzenlosen See sind lauter Vorstellungen, welche Grauen erregen und in der Dichtkunst zum Erhabenen zu gebrauchen sind. Hier aber (bei der Einsamkeit) ist doch schon ein objektiver Grund der Furcht, weil die Idee einer großen Einsamkeit auch die Idee der *Hilflosigkeit* mit sich führt.

Noch weit geschäftiger beweist sich die Phantasie, aus dem *Geheimen*, Unbestimmten und *Undurchdringlichen* einen Gegenstand des Schreckens zu machen. Hier ist sie eigentlich in ihrem Element, denn da ihr die Wirklichkeit keine Grenzen setzt und ihre Operationen auf keinen besondern Fall eingeschränkt werden, so steht ihr das weite Reich der Möglichkeiten offen. Daß sie sich aber gerade zum *Schrecklichen* hinneigt und von dem Unbekannten mehr *fürchtet* als *hofft*, liegt in der Natur des Erhaltungstriebs, der sie leitet. Die Verabscheuung wirkt ungleich schneller und mächtiger als die Begierde, und daher kommt es, daß wir hinter dem Unbekannten mehr Schlimmes vermuten als Gutes erwarten.

Die *Finsternis* ist schrecklich und eben darum zum Erhabenen tauglich. Sie ist aber nicht an sich selbst schrecklich, sondern weil sie uns die Gegenstände verbirgt und uns also der ganzen Gewalt der Einbildungskraft überliefert. Sobald die Gefahr deutlich ist, verschwindet ein großer Teil der Furcht. Der Sinn des Gesichts, der erste Wächter unsers Daseins, versagt uns in der Dunkelheit seine Dienste, und wir fühlen uns der verborgenen Gefahr wehrlos bloßgestellt. Darum setzt der Aberglaube alle Geistererscheinungen in die Mitternachtstunde, und das Reich des Todes wird vorgestellt als ein Reich der ewigen Nacht. In den Dichtungen Homers, wo die Menschheit noch ihre natürlichste Sprache redet, wird die Dunkelheit als eins der größten Übel dargestellt.

Allda liegt das Land und die Stadt der cimmerischen Männer.
Diese tappen beständig in Nacht und Nebel, und niemals
Schauet strahlend auf sie der Gott der leuchtenden Sonne,
Sondern schreckliche Nacht umhüllt die elenden Menschen.

Odyssee, eilfter Gesang.

5 „Jupiter," ruft der tapfre Ajax im Dunkel der Schlacht aus, „befreie die Griechen von dieser Finsternis. Laß es Tag werden, laß diese Augen sehen, und dann, wenn du willst, laß mich im Lichte fallen." Ilias.

Auch das Unbestimmte ist ein Ingrediens des 10 Schrecklichen, und aus keinem andern Grunde, als weil es der Einbildungskraft Freiheit gibt, das Bild nach ihrem eigenen Gutdünken auszumalen. Das Bestimmte hingegen führt zu deutlicher Erkenntnis und entzieht den Gegenstand dem willkürlichen Spiel der Phantasie, indem 15 es ihn dem Verstand unterwirft.

Homers Darstellung der Unterwelt wird eben dadurch, daß sie gleichsam in einem Nebel schwimmt, desto furchtbarer, und die Geistergestalten im Ossian sind nichts als luftige Wolkengebilde, denen die Phantasie nach Will- 20 kür den Umriß gibt.

Alles, was verhüllt ist, alles Geheimnisvolle, trägt zum Schrecklichen bei und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis 25 las: „Ich bin alles, was ist, was gewesen ist, und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben." Eben dieses Ungewisse und Geheimnisvolle gibt den Vorstellungen der Menschen von der Zukunft nach dem Tode etwas Grauenvolles; diese Empfindungen 30 sind in dem bekannten Selbstgespräch Hamlets sehr glücklich ausgedrückt.

Die Beschreibung, die uns Tacitus von dem feierlichen Aufzug der Göttin Hertha macht, wird durch das Dunkel, das er darüber verbreitet, furchtbar erhaben. Der 35 Wagen der Göttin verschwindet im Innersten des Waldes, und keiner von denen, die zu diesem geheimnisvollen Dienst gebraucht werden, kommt lebend zurück. Mit

Schauder fragt man sich, was das wohl sein möge, welches dem, der es sieht, das Leben kostet, quod tantum morituri vident.

Alle Religionen haben ihre Mysterien, welche ein heiliges Grauen unterhalten, und so wie die Majestät der Gottheit hinter dem Vorhang im Allerheiligsten wohnet, so pflegt sich auch die Majestät der Könige mit Geheimnis zu umgeben, um die Ehrfurcht ihrer Untertanen durch diese künstliche Unsichtbarkeit in fortdauernder Spannung zu erhalten.

Dies sind die vorzüglichsten Unterarten des Kontemplativerhabenen der Macht, und da sie in der moralischen Bestimmung des Menschen gegründet sind, welche allen Menschen gemein ist, so ist man berechtigt, eine Empfänglichkeit dafür bei allen menschlichen Subjekten vorauszusetzen, und der Mangel derselben kann nicht wie bei bloß sinnlichen Rührungen durch ein Spiel der Natur entschuldigt, sondern darf als eine Unvollkommenheit dem Subjekt zugerechnet werden. Zuweilen findet man das Erhabene der Erkenntnis mit dem Erhabenen der Macht verbunden, und die Wirkung ist um so größer, wenn nicht bloß das sinnliche Widerstehungsvermögen, sondern auch selbst das Darstellungsvermögen an einem Objekt seine Schranken findet und die Sinnlichkeit mit ihrer doppelten Forderung abgewiesen wird.

II.

Das Pathetischerhabene.

Wenn uns ein Gegenstand nicht bloß als Macht überhaupt, sondern zugleich als eine dem Menschen verderbliche Macht objektiv gegeben wird, wenn er also seine Gewalt nicht bloß *zeigt*, sondern sie wirklich feindlich *äußert*, so steht es der Einbildungskraft nicht mehr frei, ihn auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, sondern sie *muß*, sie wird objektiv dazu genötigt. Wirkliches Leiden aber gestattet kein ästhetisches Urteil, weil es die Freiheit des Geistes aufhebt. Also darf es nicht das urteilende

Subjekt sein, an welchem der furchtbare Gegenstand seine zerstörende Macht beweist, d. i. wir dürfen nicht *selbst*, sondern bloß *sympathetisch* leiden. Aber auch das sympathetische Leiden ist für die Sinnlichkeit schon zu angreifend, wenn das Leiden *außer* uns Existenz hat. Der teilnehmende Schmerz überwiegt allen ästhetischen Genuß. Nur alsdann, wenn das Leiden entweder bloße Illusion und Erdichtung ist, oder (im Fall, daß es in der Wirklichkeit stattgefunden hätte) wenn es nicht unmittelbar den Sinnen, sondern der Einbildungskraft vorgestellt wird, kann es ästhetisch werden und ein Gefühl des Erhabenen erregen. Die Vorstellung eines fremden Leidens, verbunden mit Affekt und mit dem Bewußtsein unsrer innern moralischen Freiheit, ist *pathetisch-erhaben*.

Die Sympathie oder der teilnehmende (mitgeteilte) Affekt ist keine freie Äußerung unsers Gemüts, die wir erst selbsttätig in uns hervorbringen müßten, sondern eine unwillkürliche, durch das Naturgesetz bestimmte Affektion des Gefühlvermögens. Es kommt gar nicht auf unsern Willen an, ob wir das Leiden eines Geschöpfs mitempfinden wollen. Sobald wir eine Vorstellung davon haben, *müssen* wir es. Die *Natur*, nicht unsre *Freiheit* handelt, und die Gemütsbewegung eilt dem Entschluß zuvor.

Sobald wir also objektiv die Vorstellung eines Leidens erhalten, so muß vermöge des unveränderlichen Naturgesetzes der Sympathie in uns selbst ein Nachgefühl dieses Leidens erfolgen. Dadurch machen wir es gleichsam zu dem unsrigen. *Wir leiden mit.* Nicht bloß die teilnehmende Betrübnis, das Gerührtsein über fremdes Unglück, heißt *Mitleiden*, sondern jeder traurige Affekt ohne Unterschied, den wir einem andern nachempfinden; also gibt es so viele Arten des Mitleidens, als es verschiedene Arten des ursprünglichen Leidens gibt: mitleidende Furcht, mitleidenden Schrecken, mitleidende Angst, mitleidende Entrüstung, mitleidende Verzweiflung.

Wenn aber das Affekterregende (oder Pathetische)

einen Grund des Erhabenen abgeben soll, so darf es nicht bis zum wirklichen Selbstleiden getrieben werden. Auch mitten im heftigsten Affekt müssen wir uns von dem selbstleidenden Subjekt unterscheiden, denn es ist um die Freiheit des Geistes geschehen, sobald die Täuschung sich in völlige Wahrheit verwandelt.

Wird das Mitleiden zu einer solchen Lebhaftigkeit erhöht, daß wir uns mit dem Leidenden ernstlich verwechseln, so beherrschen wir den Affekt nicht mehr, sondern er beherrscht uns. Bleibt hingegen die Sympathie in ihren ästhetischen Grenzen, so vereinigt sie zwei Hauptbedingungen des Erhabenen: sinnlichlebhafte Vorstellung des Leidens mit dem Gefühl eigner Sicherheit verbunden.

Aber dieses Gefühl der Sicherheit bei der Vorstellung fremder Leiden ist ganz und gar nicht der Grund des Erhabenen und überhaupt nicht die Quelle des Vergnügens, das wir aus dieser Vorstellung schöpfen. Erhaben wird das Pathetische bloß allein durch das Bewußtsein unsrer moralischen, nicht unsrer physischen Freiheit. Nicht weil wir uns durch unser gutes Geschick diesem Leiden entzogen sehen (denn da würden wir noch immer einen sehr schlechten Gewährsmann für unsre Sicherheit haben), sondern weil wir unser moralisches Selbst der Kausalität dieses Leidens, nämlich seinem Einfluß auf unsre Willensbestimmung, entzogen fühlen, erhebt es unser Gemüt und wird pathetischerhaben.

Es ist nicht schlechterdings nötig, daß man die Seelenstärke wirklich in sich fühle, bei ernstlich eintretender Gefahr seine moralische Freiheit zu behaupten. Nicht von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen soll und kann, ist hier die Rede, von unsrer Bestimmung, nicht von unserm wirklichen Tun, von der Kraft, nicht von Anwendung derselben. Indem wir ein schwerbeladnes Frachtschiff im Sturm untergehen sehen, so können wir uns an der Stelle des Kaufmanns, dessen ganzer Reichtum hier von dem Wasser verschlungen wird, recht sehr unglücklich fühlen. Aber zugleich fühlen wir

doch auch, daß dieser Verlust nur zufällige Dinge betrifft, und daß es Pflicht ist, sich darüber zu erheben. Es kann aber nichts Pflicht sein, was unerfüllbar ist, und was geschehen soll, muß notwendig geschehen können. Daß wir uns aber über einen Verlust hinwegsetzen können, der uns als Sinnenwesen mit Recht so empfindlich ist, beweist ein Vermögen in uns, welches nach ganz andern Gesetzen handelt als das sinnliche und mit dem Naturtrieb nichts gemein hat. Erhaben aber ist alles, was dieses Vermögen in uns zum Bewußtsein bringt.

Man kann sich also recht gut sagen, daß man den Verlust dieser Güter nichts weniger als gelassen ertragen werde — dieses hindert das Gefühl des Erhabenen gar nicht — wenn man nur fühlt, daß man sich darüber hinwegsetzen sollte, und daß es Pflicht ist, ihnen keinen Einfluß auf die Selbstbestimmung der Vernunft zu gestatten. Wer freilich auch nicht einmal dafür Sinn hat, an dem ist alle ästhetische Kraft des Großen und Erhabenen verloren.

Es erfordert also doch wenigstens eine Fähigkeit des Gemüts, sich seiner Vernunftbestimmung bewußt zu werden, und eine Empfänglichkeit für die Idee der Pflicht, wenn man auch gleich die Schranken erkennt, welche die schwache Menschheit ihrer Ausübung setzen dürfte. Es würde überhaupt um das Wohlgefallen am Guten sowohl als am Erhabenen mißlich stehen, wenn man nur Sinn für das haben könnte, was man selber erreicht hat oder zu erreichen sich zutraut. Aber es ist ein achtungswerter Charakterzug der Menschheit, daß sie sich wenigstens in ästhetischen Urteilen zu der guten Sache bekennt, auch wenn sie gegen sich selbst sprechen müßte, und daß sie den reinen Ideen der Vernunft in der Empfindung wenigstens huldigt, wenn sie gleich nicht immer Stärke genug hat, wirklich darnach zu handeln.

Zum Pathetischerhabenen werden also zwei Hauptbedingungen erfordert. Erstlich eine lebhafte Vorstellung des Leidens, um den mitleidenden Affekt in der gehörigen Stärke zu erregen. Zweitens eine Vor-

stellung des Widerstandes gegen das Leiden, um die innre Gemütsfreiheit ins Bewußtsein zu rufen. Nur durch das erste wird der Gegenstand pathetisch, nur durch das zweite wird das Pathetische zugleich erhaben.

Aus diesem Grundsatz fließen die beiden Fundamental- 5 gesetze aller tragischen Kunst. Diese sind erstlich: Darstellung der leidenden Natur; zweitens: Darstellung der moralischen Selbständigkeit im Leiden.

2. Über epische und dramatische Dichtung

von Goethe und Schiller.

(1797)

Der Epiker und Dramatiker sind beide den allgemeinen poetischen Gesetzen unterworfen, besonders dem Gesetze der Einheit und dem Gesetze der Entfaltung; ferner behandeln sie beide ähnliche Gegenstände und
5 können beide alle Arten von Motiven brauchen; ihr großer wesentlicher Unterschied beruht aber darin, daß der Epiker die Begebenheit als vollkommen vergangen vorträgt, und der Dramatiker sie als vollkommen gegenwärtig darstellt. Wollte man das Detail der Gesetze, wonach
10 beide zu handeln haben, aus der Natur des Menschen herleiten, so müßte man sich einen Rhapsoden und einen Mimen, beide als Dichter, jenen mit seinem ruhig horchenden, diesen mit seinem ungeduldig schauenden und hörenden Kreise umgeben, immer vergegenwärtigen, und es
15 würde nicht schwer fallen zu entwickeln, was einer jeden von diesen beiden Dichtarten am meisten frommt, welche Gegenstände jede vorzüglich wählen, welcher Motive sie sich vorzüglich bedienen wird; ich sage vorzüglich: denn, wie ich schon zu Anfang bemerkte, ganz ausschließlich
20 kann sich keine etwas anmaßen.

Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten rein menschlich, bedeutend und pathetisch sein: die Personen stehen am besten auf einem gewissen Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein an-
25 gewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichtern besonders günstig.

Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich be-
30 schränkte Tätigkeit, die Tragödie persönlich beschränktes

Leiden vor; das epische Gedicht den außer sich wirkenden Menschen: Schlachten, Reisen, jede Art von Unternehmung, die eine gewisse sinnliche Breite fordert; die Tragödie den nach innen geführten Menschen, und die Handlungen der echten Tragödie bedürfen daher nur weniges Raums. 5

Der Motive kenne ich fünferlei Arten:

1) Vorwärtsschreitende, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama.

2) Rückwärtsschreitende, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen; deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschließlich. 10

3) Retardierende, welche den Gang aufhalten oder den Weg verlängern; dieser bedienen sich beide Dichtarten mit dem größten Vorteile. 15

4) Zurückgreifende, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird.

5) Vorgreifende, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, antizipieren; beide Arten braucht der epische so wie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen. 20

Die Welten, welche zum Anschauen gebracht werden sollen, sind beiden gemein:

1) Die physische, und zwar erstlich die nächste, wozu die dargestellten Personen gehören und die sie umgibt. In dieser steht der Dramatiker meist auf einem Punkte fest, der Epiker bewegt sich freier in einem größern Lokal; zweitens die entferntere Welt, wozu ich die ganze Natur rechne. Diese bringt der epische Dichter, der sich überhaupt an die Imagination wendet, durch Gleichnisse näher, deren sich der Dramatiker sparsamer bedient. 25 30

2) Die sittliche ist beiden ganz gemein und wird am glücklichsten in ihrer physiologischen und pathologischen Einfalt dargestellt. 35

3) Die Welt der Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale. Diese steht beiden offen, nur versteht sich, daß sie an die sinnliche

herangebracht werde; wobei denn für die Modernen eine besondere Schwierigkeit entsteht, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden.

5 Die Behandlung im ganzen betreffend, wird der Rhapsode, der das vollkommen Vergangene vorträgt, als ein weiser Mann erscheinen, der in ruhiger Besonnenheit das Geschehene übersieht; sein Vortrag wird dahin zwecken, die Zuhörer zu beruhigen, damit sie ihm gern und lange 10 zuhören, er wird das Interesse egal verteilen, weil er nicht im stande ist, einen allzu lebhaften Eindruck geschwind zu balancieren, er wird nach Belieben rückwärts und vorwärts greifen und wandeln; man wird ihm überall folgen, denn er hat es nur mit der Einbildungskraft zu 15 tun, die sich ihre Bilder selbst hervorbringt, und der es auf einen gewissen Grad gleichgültig ist, was für welche sie aufruft. Der Rhapsode sollte als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen; er läse hinter einem Vorhange am allerbesten, so daß man von aller 20 Persönlichkeit abstrahierte und nur die Stimme der Musen im allgemeinen zu hören glaubte.

Der Mime dagegen ist gerade in dem entgegengesetzten Fall; er stellt sich als ein bestimmtes Individuum dar, er will, daß man an ihm und seiner nächsten Um-25 gebung ausschließlich teilnehme, daß man die Leiden seiner Seele und seines Körpers mitfühle, seine Verlegenheiten teile und sich selbst über ihn vergesse. Zwar wird auch er stufenweise zu Werke gehen, aber er kann viel lebhaftere Wirkungen wagen, weil bei sinnlicher Gegen-30 wart auch sogar der stärkere Eindruck durch einen schwächern vertilgt werden kann. Der zuschauende Hörer muß von Rechts wegen in einer steten sinnlichen Anstrengung bleiben, er darf sich nicht zum Nachdenken erheben, er muß leidenschaftlich folgen, seine Phantasie ist ganz zum 35 Schweigen gebracht, man darf keine Ansprüche an sie machen, und selbst was erzählt wird, muß gleichsam darstellend vor die Augen gebracht werden.

3. Schema über den

Fach.	Nutzen fürs Subjekt.	Schaden fürs Subjekt.	Nutzen fürs Ganze.	Schaden fürs Ganze.
Poesie. Lyrisch. Pragmatisch.	Ästhetische Ausbildung.	Flachheit.	Geselligkeit. Idealität.	Mittelmäßigkeit.
Zeichnen, Malen und Skulptur.	Ausbildung des Sehorgans, die komplizierten Formen zu bemerken.		Strengere Forderung an Richtigkeit der Formen.	Falsche Kennerschaft.
Musik. Hervorbringung, Ausübung.	Zeitvertreib mit einem gewissen Ernst aus mechanischer Applikation. Ausbildung des Sinns.	Gedankenleerheit. Sinnlichkeit.	Gesellschaftlichkeit und augenblickliche Verbindung ohne Interesse.	Schlechte Nachbarschaft. Leerheit.
Tanz.	Ausbildung des Körpers.	Falsche Bildung des Körpers.	Allgemeine Gesellschaftlichkeit mit Lebhaftigkeit.	Unmäßigkeit und wildes Vergnügen.
Architektur.	Richtung nach mathematischen Formen, die ins Ästhetische übergehen.	Nichtübergang zum Schönen und vollständig Gesetzlichen, welches doch bei dieser Kunst unerläßlich ist. Nicht so beim Tanz.	Findet nur in rohen Verhältnissen statt.	Nicht nützlich und nicht schön. Perennierende Unform und Verderbnis des Geschmacks.
Gartenkunst.	Ideales im Realen. Spazierengehen.	Phantastische und sentimentalische Nullität. Reales wird als ein Phantasiewerk behandelt.	Geselliges Lokal.	Vorliebnehmen mit dem Schein. Vermischung von Kunst und Natur.
Theater.	Dem Tanz ähnlich. Anstand. Sprache. Gegenwart.	Karikatur der eignen Fehler wegen der Rollenwahl nach der Individualität.	Findet nur in rohen Verhältnissen statt.	Summa.

Dilettantismus (1799)

Alte Zeit in Deutschland.	Neue Zeit in Deutschland.	Ausland.
Pedantismus.	Schöngeisterei.	Französische Ausbildung in eigner Sprache. Latein der Engländer.
	Zeichnen nach der Natur.	Frankreich: Miniatur. England: Landschaften, Vues und Skizzen.
Größerer Einfluß aufs leidenschaftliche Leben durch tragbare Saiteninstrumente. Medium der Galanterie.	Klimpern.	Besonderer Fall in Italien, wo die größere Vokalität der Nation der Pfuscherei mehr widerstrebt. Gilt auch von bildenden Künsten.
Charakter und symbolische Bedeutung.	Bauerntanz.	Französische Tänze gesellig und anständig. Refrains. Englische freier, ohne Refrains, sans façon. In Italien herrscht noch das Charakteristische und ist mehr Beziehung auf Kunst. Polnischer Tanz eine anständige Promenade in vornehmer Gesellschaft. Fandango und sarmatischer Tanz, mechanisch künstlich und sinnlich.
Keine Liebhaberei. Handwerk.	Reisen nach Italien und Frankreich und besonders Gartenliebhaberei haben diesen Dilettantismus sehr befördert.	
Bloße Rücksicht auf die Pflanzung selbst; Nützlichkeit.	Englischer Geschmack. Chinesischer.	
	Ursachen, warum diese Liebhaberei jetzt so überhand nimmt. Gelegenheit dazu.	In Frankreich weniger Pfuscherei beim Dilettantismus wegen ausgebildeter Sprache, Tanz und einer obligateren Theaterkunst.

4. Aus dem Nachlaß

Methode.

Naturrecht, Politik, Moral, Ästhetik, wie gut sie sich auch im System ausnehmen, gestatten so wenig Anwendung auf Welt, Leben und Kunstschöpfung. Kommt es nicht daher, weil der Philosoph immer von Gesetzen und rationalen Prinzipien, die Natur aber immer von blinden 5 Gewalten und von der Tat ausgeht?

Der Philosoph kommt freilich am besten zu seinem Zweck, wenn er den Menschen gleich als vernünftig voraussetzt; aber der Mensch ist nicht vernünftig, er wird es erst spät, und wenn die Welt schon eingerichtet ist. 10 Der Mensch ist mächtig, gewaltsam, er ist listig und kann geistreich sein, lang' eh' er vernünftig wird. Aus dieser seiner Natur und nicht aus seiner vernünftigen müßte das Naturrecht und die Politik deduziert werden, wenn durch sie das Leben erklärt werden und wenn sie einen 15 wirksamen Einfluß aufs Leben haben sollten.

Bildungsstufen.

Ich habe oft bemerkt, daß die Halbkenner und unreifen Köpfe viel schwerer zu befriedigen sind als die Meister und die Kenner, bei welchen sich immer eine gewisse Großmut und Liberalität des Urteils findet. Im 20 Schauspielhause z. B. geben sich die letztern dem Künstler und seinem Werk bereitwillig hin, da die erstern sich zur Wehre setzen und auf alle Art widerstreben. Bei Kunstausstellungen freut sich der rechte Meister über die kleinste Spur des Guten, er sucht sie auf, da der Klüg- 25

ling nur das Fehlerhafte sucht und findet. So ist's in der ganzen Welt. Wer reich ist und innere Fülle besitzt, kann auch andern geben, ohne daß er sich dadurch arm macht. Wer aber selbst arm ist, der fühlt sich einen
5 Augenblick reich, wenn er andern nimmt.

So findet man den Menschen im Durchschnitt auf diesen drei Stufen der Bildung. Auf der ersten, wo seine Kultur noch nicht angefangen, ist er bloß sinnlich rührbar, ohne Reflexion; die Neuheit erweckt ihn, die Abwechslung
10 ergötzt ihn, ihn reizt das Glänzende; aber auch an dem Barocken, Grotesken, Seltsamen, Abenteuerlichen findet er Vergnügen. Er ist ganz ohne Wahl, und alles erfreut ihn, was ihn beschäftigt. Gutes und Schlechtes wird in diesem Zustand mit gleicher Zufriedenheit von ihm auf-
15 genommen, er ist dankbar für jede Gabe, das Feierliche und das Läppische findet bei ihm gleichen Eingang. Gott Vater und Hanswurst kann man ihm beide gegen einander stellen. Glücklich ist der Schauspieldirektor, der ein solches Publikum antrifft. Er ist willkommen mit allem, was
20 er bringt. Der Prediger auf der Kanzel kann sich kein besseres wünschen. In diesem Zustande befinden sich im ganzen noch viele Städte Deutschlands, selbst von den größten, gegenüber der Kunst und den Schriftstellern. Deswegen haben wir in Deutschland so viele große
25 Genies, so viele vortreffliche Männer und Werke. Es geht den Deutschen mit berühmten Namen wie dem alten heidnischen Römer mit den Gottheiten. Er nimmt alle bereitwillig auf, den Jupiter der Griechen und den Anubis der Aegypter; in dem weiten Pantheon der Vielgötterei
30 ist Raum für alle.

Wohlgefallen am Schönen.

Das Wohlgefallen an der reinen Form, am Schönen, ist ein unbegreiflicher Schritt, den der Mensch tut; in keiner Geschichte der Menschheit habe ich diesen Über- gang nachgewiesen gefunden.

35 Man findet bei dem Kind und bei wilden Völkern

zwar eine Neigung zum Schmuck und Putz, etwas, das über das Bedürfnis hinausgeht; aber diese Neigung ist ganz nur sinnlich, es ist der Glanz der Farben, welcher anzieht, es ist die Eitelkeit, welche sich auszeichnen, es ist der Reichtum, welcher großtun will. Deswegen hängt sich der Wilde Ringe in Nasen, Ohren und Lippen, tatowiert sich, färbt sich Lippen und Nägel, besteckt sich mit bunten Steinen, Federn, ja mit Knochen und Zähnen. Aber von allem diesen ist kein Übergang zu einem freien Wohlgefallen an der schönen Gestalt.

Schwerlich würde der Mensch je das Schöne gesucht haben, wenn er es nicht schon als fertig vorgefunden hätte, ohne es zu suchen. Die Natur fängt immer mit der Tat an. In Ländern, wo die Natur schöne Gestalten erzeugt, entstand auch die Forderung des Schönen; das Ideal, welches man in sich trägt, bildet sich nach den Eindrücken, die man empfangen. Und in solchen Ländern, wo es die Natur zu schönen Gestalten bringt, schafft sie auch edlere Organisationen. Hier, wo der Mensch schöner gebaut ist, ist er auch zärter fühlend, empfänglicher, geistreicher. Hier also findet sich das Subjekt zum Objekt und umgekehrt. Es ist eine Form da, den Sinn zu wecken und zu stimmen. Es ist ein Sinn da, die schöne Form zu ergreifen.

Von den korbartigen Hütten und den schmutzigen Zelten von Tierhäuten, unter welchen sich der Wilde so erbärmlich behilft, zu der griechischen Säulenordnung, zu den Tempeln und Portikus — was für ein Schritt!

Die Reinlichkeit — — —

Tragödie und Komödie.

Das Gemüt in Freiheit zu setzen, erzielen beide; die Komödie leistet es aber durch die moralische Indifferenz, die Tragödie durch die Autonomie.

In der Komödie muß alles von dem moralischen Forum auf das physische gespielt werden, denn das moralische erlaubt keine Indifferenz. Behandelt die Komödie

etwas, was unser moralisches Gefühl interessiert, so liegt ihr ob, es zu *neutralisieren*, d. i. es in die Klasse natürlicher Dinge zu versetzen, welche nach der Kausalität notwendig erfolgen.

Undank z. B. ist an sich etwas, was unser moralisches Gefühl affiziert. Undank kann tragisch behandelt werden, so im „Lear" der Undank der Töchter gegen den Vater, und da ist es eine moralische Rührung. Wir werden dadurch moralisch verletzt, das kann und soll uns nicht erspart werden, denn die Tragödie fordert, daß wir *leiden*; durch den Schmerz führt sie uns zur Freiheit.

Undank kann aber auch in der Komödie behandelt werden, aber dann muß er als eine natürliche Sache erscheinen; und wenn wir in der Tragödie mit demjenigen Mitleiden haben, der Undank erleidet, so muß uns die Komödie den lächerlich machen, welcher Dank erwartet.

Man hat den Molière getadelt, daß er in dem „Tartuffe" den Heuchler zum Gegenstand einer Komödie gemacht; ein Charakter, der immer Abscheu errege und folglich für die Heiterkeit des Lustspiels nicht geeignet sei. Wenn Molière wirklich durch Darstellung seines Heuchlers unsre Indignation, unsern Abscheu erregt, so hat er freilich Unrecht, und in diesem Fall hätte ihn der Genius der Komödie verlassen. Auch den Heuchler kann die Komödie behandeln, aber dann muß es so geschehen, daß nicht er abscheulich, sondern *die*, welche er betrügt, lächerlich werden.

Welche von beiden, die Komödie oder die Tragödie, höher stehe, ist öfters gefragt worden. Man müßte untersuchen, welche das Höhere erzielt, aber dann wird man finden, daß beide aus so verschiedenen Punkten ausgehen und nach so verschiedenen Punkten wirken, daß sie sich nicht vergleichen lassen. Im ganzen kann man sagen: die Komödie setzt uns in einen *höhern Zustand*, die Tragödie in eine *höhere Tätigkeit*. Unser Zustand in der Komödie ist ruhig, klar, frei, heiter, wir fühlen uns weder tätig noch leidend, wir schauen an, und alles bleibt außer uns; dies ist der Zustand der Götter, die

sich um nichts Menschliches bekümmern, die über allem frei schweben, die kein Schicksal berührt, die kein Gesetz zwingt.

Aber wir sind Menschen, wir stehen unter dem Schicksal, wir sind unter dem Zwang von Gesetzen. Es muß also eine höhere, rüstigere Kraft in uns aufgeweckt und geübt werden, damit wir uns wieder herstellen können, wenn jenes glückliche Gleichgewicht, worin die Komödie uns fand, aufgehoben ist. Dort brauchten wir diese Kraft nicht, weil wir mit nichts zu kämpfen hatten; aber hier müssen wir siegen und bedürfen also der Kraft. Die Tragödie macht uns nicht zu Göttern, weil Götter nicht leiden können; sie macht uns zu Heroen, d. i. zu göttlichen Menschen, oder, wenn man will, zu leidenden Göttern, zu Titanen. Prometheus, der Held einer der schönsten Tragödien, ist gewissermaßen ein Sinnbild der Tragödie selbst.

Nathan der Weise.

Lessing hat im Saladin gar keinen Sultan geschildert, und doch ist die Intention Saladins mit Nathan, wie er ihm die Frage wegen der drei Religionen vorlegt, ganz sultanisch. Deswegen erscheint uns dieses Motiv plump, ja ganz unpassend; es gehört einem andern Saladin zu, als wie wir ihn im Stück sehen. Der Dichter hat nicht verstanden, jene derbe Farbe zu vertreiben und die Handlungsweise des historischen Saladins mit dem Saladin seines Stücks zu vereinbaren. Daß Saladin bloß aus Eingebung der Sittah handelt, ist bloß ein Behelf, der die Sache um nichts besser macht.

Zwei Blätter aus den ästhetischen Vorlesungen.

— — — — kraft bei großen Vorstellungen ist schon das vorige Mal ausgeführt worden.

In der Auffassung und Aneinanderreihung der einzelnen Glieder eines Quantums schreitet die Einbildungs-

kraft von selbst, ohne dazu eine besondre Vernunftvorschrift nötig zu haben, und ohne durch eine subjektive Grenze gehindert zu werden, ins Unendliche fort. Der Verstand leitet sie durch Zahlbegriffe, mit deren Hilfe
5 sie jedes auch noch so kleine Maß jeder noch so ungeheuren Größe adäquat machen kann. Das Maß wird von ihr selbst hergegeben, und die Zahlbegriffe, die der Verstand gibt, bestimmen, wievielmal dieses Maß in dem Quantum, welches gemessen werden soll, enthalten ist. — — —

---

10 — — — — — — sinnlichen letzten Grund der ganzen Sinnenwelt an und denken uns diese in ihrer Totalität als bloße Darstellung eines intelligibeln Substrats, welches selbst nicht erkannt und in keiner Anschauung kann gegeben werden. Ist aber die unendliche Sinnen-
15 welt nur Darstellung dieser Idee des Übersinnlichen, so ist diese Idee für sich selbst eine Größe, die dem Unendlichen gleich ist, und ein Gegenstand, der diese Idee in uns rege macht, wird die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich führen. Das Unendliche ist aber absolut, nicht
20 komparativ, groß. Mit ihm verglichen ist jede andere Größe klein. Ein solcher Gegenstand wird also das Absolutgroße in unser Gemüt rufen, er wird erhaben sein.

5. Aus den ästhetischen Vorlesungen

(1792/93)

Die Ästhetik vermag nicht, Künstler hervorzubringen, sondern bloß, die Kunst zu *beurteilen*.

Nichts ist schwerer, als über Empfindungen und über die Kunst, die es mit Empfindungen zu tun hat, zu philosophieren. 5

Man suchte bisher die Kunstwerke in ästhetische Fächer zu bringen, ohne zu erwägen, ob sich das Genie nicht seine eigne Bahn gebrochen habe. Psychologische empirische Regeln ohne Vollständigkeit und eine nach vorhandenen Mustern ängstlich gebildete Theorie machten ungefähr 10 das Hauptsächlichste aus, was man vor Kant für die Geschmackslehre leistete.

Inhalt der Ästhetik, ihr Wert und Nutzen.

Vom Geschmack.

Die Ästhetik untersucht die Natur des Vermögens, das in Beurteilung des Schönen wirksam ist; sie sucht die Grenzen des Geschmacks genau und richtig zu zeichnen. 15

Jede Kunstschönheit erfordert, als Nachahmung der Natur, *Wahrheit*, und steht insofern unter *objektiver* Beurteilung. Im Gebiet der *Begriffe* gibt der *Verstand* Gesetze, welcher also in dem *logischen* Teile der Kunst entscheidet. 20

Unerläßliche Bedingungen der schönen Darstellung sind Wahrheit und Fehlerlosigkeit (das Korrekte). Diese schließt aber die Schönheit selbst noch nicht ein.

Die Geschmackslehre kann den Künstler vor Ver=

irrungen seines Genies zurückhalten, und durch das von ihr veranlaßte Räsonement des selbsttätigen Verstandes zur Veredlung des Genusses beitragen.

Der Geschmack befördert nicht nur unsre Glückseligkeit, sondern *zivilisiert* und *kultiviert* uns auch. Der Mensch darf nicht ganz *allein* genießen, sondern muß auch bedacht sein, sein Vergnügen mitzuteilen. Nicht jedes aber ist der Mitteilung fähig und dazu schicklich. Auch eine Tugend, die der Schwachheiten der Gesellschaft nicht schont, fehlt gegen ihre eigenen Gesetze; sie sollte auch mit einer gewissen *Grazie* sich äußern. *Allgemeine Mitteilbarkeit* seiner Empfindungen muß sich der Mensch zum Gesetz machen. In dem Vermögen, diese Eigenschaft zu äußern (z. B. in Beobachtung des schicklichen Mittels zwischen dem Zuviel- und Zuwenigsagen im Gespräch, um dem andern das Vergnügen des Selbstdenkens nicht zu rauben), zeigt sich der *Geschmack*.

Glückseligkeit zu suchen, ist nicht der höchste Zweck des Menschen. Leicht kann eine Frivolität des Geschmacks einreißen, wo man die Pflicht dem Vergnügen aufopfert. Alles kommt hierbei an auf den Begriff von der *Würde des Menschen*, welche auf der Selbsttätigkeit seiner Vernunft, auf seiner Freiheit von sinnlichen Antrieben beruht.

Soll eine Empfindung der Lust *allgemein mitteilbar* sein, so muß alles Empirische, Materielle, aller Einfluß der Neigung davon geschieden sein. Das Geschmacksurteil muß ohne Neigung gefällt werden, wie das *moralische*; denn beide schränken sich nur auf die *Form* ein und entscheiden *unmittelbar*. Der *Geschmack* hat, wie die *praktische Vernunft*, ein *inneres Prinzip der Beurteilung*, verbindet beide Naturen des Menschen, und erleichtert ihm dadurch den Übergang zur Sittlichkeit, daß er bei sinnlichen Dingen eine gewisse *Freiheit* behauptet und ihrer Behandlung den Charakter der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* ausdrückt. Als *tierisches* Wesen liebt der Mensch bloß sich selbst, abhängig von den Gesetzen der Ma-

terie, von denen ihn nur die Rationalität als von dem Zwange der Natur losreißt, um ihn der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen.

Der Geschmack ist das Vermögen, das Allgemein-Mitteilbare an Empfindungen zu beurteilen. Nichts Materielles, Empirisches ist allgemein mitteilbar; denn es ist zufällig. Der Geschmack aber bezieht etwas Empirisches auf das Rationale; demnach wäre Geschmack das Vermögen, eine sinnliche Vorstellung auf etwas Übersinnliches zu beziehen. Er leitet von der Sinnenwelt zum Intelligibeln und erwirbt dem Sinnlichen durch die Beziehung auf das Übersinnliche die Achtung der Vernunft. Der Geschmack beruht auf einem sinnliche Eindrücke empfangenden und auf einem übersinnlichen selbsttätigen Vermögen, auf Phantasie und Verstande.

Einfluß und Wert des Geschmacks.

Der Geschmack sichert den Menschen vor der rohen Sinnlichkeit und vor der Verwilderung. Sobald sich die Liebe zum Putz in dem Wilden äußert, so fängt auch schon seine Kultur an. Auch der noch so schlechte Geschmack verrät schon eine höhere Tätigkeit, das Verlangen, einen günstigen Eindruck auf andre zu machen, welches schon die Meinung von dem Werte der andern voraussetzt. Jetzt heißt der Mensch nicht mehr Wilder, sondern Barbar, weil er nicht ohne allen Geschmack ist, ob er gleich einen falschen besitzt. Die Ausschmückung des Notdürftigen verrät schon die anfangende Zivilisierung. Der Wert, den man auf die Meinung anderer legt, macht abhängiger von ihnen und nötigt, die rohen Triebe zurückzuhalten, führt also zur Verfeinerung der Lebensart.

Mit der Veredlung des Geschmacks veredelte sich auch die Religion. Der Geschmack legte den Grund zur Menschlichkeit.

Sein Einfluß zeigt sich auch in Beförderung der Tätigkeit der höheren Geistesvermögen, wodurch er der Vernunft die Herrschaft über die Sinnlichkeit erleichtert.

Denn seine Darstellungen mildern oder vergüten die Gewalt, welche der Sinnlichkeit angetan wird. Durch den Geschmack genießt die Phantasie ihrer ganzen Freiheit, und wird doch am Ende mittelst verborgener Bande zur Einheit des Verstandes zurückgeleitet. Der Geschmack schwächt auch die Sinnlichkeit selbst, indem er Anstand und Mäßigung fordert, wodurch nicht nur für die Zivilisierung, sondern auch für die Sittlichkeit viel gewonnen wird, indem der Mensch so nicht bloß nach Gefühlen, sondern nach Vorschriften der reinen Vernunft zu handeln gewöhnt wird.

Einzelne Menschen und ganze Nationen haben im Grunde nur eine ästhetische Tugend.

Da die Moralität Autonomie erfordert, wie kann man dem Einwurfe begegnen, daß der Geschmack durch den Einfluß des Materiellen die Moralität verfälsche? Arbeitet nicht auch die Religion dem Widerstande des sinnlichen Vermögens entgegen, indem sie es zum Vorteile der Sittlichkeit gewinnt?

Der Geschmack bringt die obern und niedern Gemütsvermögen in Vereinigung; er ruft die philosophierende Vernunft von Grübeleien zur Anschauung zurück; er gibt Humanität, d. h. er vereinigt in dem Menschen das Naturwesen mit der Intelligenz und befördert ihren wechselseitigen Einfluß, so daß Sinnlichkeit durch Sittlichkeit veredelt wird.

Der Geschmack verhält sich als Beurteilung des Schönen so wie das Schmecken einer Speise, indem man diese erst gekostet, jenes betrachtet und empfunden haben muß, um von beiden sein Gefühl und Urteil aussagen zu können.

Der Geschmack ist ein Vermögen der Urteilskraft, auf allgemein mitteilbare Empfindungen angewendet. Die als allgemein mitteilbar anzunehmenden Empfindungen stehen unter innern subjektiven Bedingungen, welche notwendig allen Menschen gemein sein müssen. Eine allgemein mitteilbare Empfindung ist bedingt, wenn sie aus Begriffen entspringt; die allgemeine Mitteilbarkeit

einer solchen Empfindung ist nie ganz gewiß. Der Geschmack wird dem sinnlichen Erkenntnisvermögen entgegengesetzt, wird auf Empfindungen, auf etwas Subjektiv-Allgemeines und Notwendiges angewandt und ist das Vermögen, die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls zu beurteilen.

Einteilung der Geschmackslehre.

Die Geschmackslehre ist rein oder angewandt. Jene handelt von den allgemeinen subjektiven Bedingungen, unter welchen Geschmacksurteile möglich sind, und sucht die Art der Wirksamkeit zu erforschen, in welche schöne Werke der Natur und Kunst das menschliche Gemüt setzen. Der zweite, praktische Teil betrifft die besondern Bestimmungen, unter welchen gewisse ästhetische Zwecke erreicht werden, die Zweige der Kunst selbst.

Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl, Lust und Unlust u. s. f.

Empfindung, welche objektiv ist, kann man schlechthin Empfindung, die subjektive aber Gefühl nennen. Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der Erkenntnis. Lust ist eine Empfindung, in der ich zu verharren, Unlust eine solche, der ich zu entgehen wünsche. Ein Realgrund läßt sich davon nicht angeben, aber diese Empfindungen lassen sich doch von der Vorstellung und vom Begehren unterscheiden. Der Formalgrund, die allgemeine Bedingung der Lust und Unlust ist freie oder gehinderte Wirksamkeit der Seelenkräfte, welche die Seele empfinden muß, um sich selbst zu bestimmen, und hierzu bedarf sie des Triebes oder der Vorstellung. Die Lust soll nicht Zweck, sondern Mittel der Wirksamkeit sein, ob es gleich manche Menschen umkehren. Lust ist das Selbstbewußtsein der wirkenden — Unlust das Selbstbewußtsein der gehinderten Kraft. Unlust darf nicht mit negativer Lust verwechselt werden.

Die Lust muß nach Verschiedenheit der Vermögen, die zur Wirksamkeit kommen können, verschieden sein. Die sinnliche Lust entspricht immer dem vollkommenen Zustande eines Teils des Körpers oder des ganzen Körpers. Der Wohlstand des Körpers konnte der Freiheit nicht allein anvertraut werden, sondern bedurfte der Triebe und der sinnlichen Lust als Mittel zur Tätigkeit des Menschen.

Intellektuelle Lust oder Lust der Erkenntnisvermögen ist a) Lust des Vermögens der Anschauung oder der Sinnlichkeit, als der Empfänglichkeit für Stoffe, b) Lust des Verstandes, welcher den Stoff bildet, als Vermögen der Begriffe, welches trennt oder verbindet, Übereinstimmung oder Widerspruch bemerkt, und c) Lust der Vernunft, des Vermögens der Ideen, des Strebens nach dem Ganzen und nach Harmonie.

Das untere Begehrungsvermögen strebt nach Lust und bestimmt sich danach; das obere bestimmt sich nach Begriffen. Das moralische Vergnügen ist immer durch die der Sinnlichkeit angetane Gewalt mit Schmerz begleitet, und also gemischt.

Die geistige Lust gründet sich auf Vorstellungen mit Bewußtsein; die sinnliche entweder auf gar keine oder auf Vorstellungen ohne Bewußtsein. Beide begleiten einander, wie beide Arten der Unlust, fast in allen Menschen, vermöge der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, indem auch der Körper an dem reinsten Vergnügen teilnimmt. Die geistige Lust pflegt schwächer, aber dauerhafter zu sein als die sinnliche.

Die bloßen Sinnenempfindungen, so wie die ganz reinen Rationalempfindungen, sind keiner allgemeinen Mitteilbarkeit fähig und also vom Gebiet des Geschmacks ausgeschlossen. In dasselbe gehören bloß die gemischten, welche sich auf eine Wirksamkeit der Erkenntnis- oder der Willenskräfte gründen: von jener Art ist das Vollkommene und Schöne, von dieser das Rührende und Erhabene.

Das Zweckmäßige, Vollkommene und Gute

gehört zu den unerlaßlichen Bedingungen des Kunstwerks und macht keine eigentümliche Eigenschaft desselben, als schönen Kunstwerks, aus.

Die Lust am *Erhabenen* ist der Sinnlichkeit gerade entgegengesetzt und gründet sich auf diese Entgegensetzung, welche die Kraft der Vernunft rege macht.

Die Lust am *Schönen* entspringt aus dem *vereinigten* Interesse der Vernunft und der Sinnlichkeit. Das Schöne allein gewährt ein völlig zwangloses reines Vergnügen. Weder das Rührende noch das Erhabene kann, als Objekt des *Geschmacks*, des Schönen entbehren, und beides muß sich demselben unterordnen. Das Schöne allein macht das bloße Kunstwerk zum Geschmacksprodukt. Das Schöne besteht in der *Form*, welche aber nur in einer Materie sichtbar werden kann. Die Materie der Schönheit ist eine zur Darstellung gebrachte Idee. Schönheit ist nur eine Eigenschaft der *Form* und kann nicht unmittelbar an der Masse dargestellt werden.

Die Kunst *überhaupt* hat den Zweck der Wahrheit oder Vollkommenheit, der Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und führt ihn mit dem Verstande aus. Die *schöne* Kunst führt diesen Zweck noch überdies mit Schönheit und Geschmack aus: jenen Zweck kann man den *angekündigten*, diesen den *verschwiegenen* nennen.

Der ernstlich gemeinte, für sich selbst vollkommene, *logische* Zweck eines Kunstwerks kann den *ästhetischen*, den Zweck der *Schönheit* sich unterordnen, wie in den Produkten der *Beredsamkeit*. Hier dient die Schönheit der Vollkommenheit. Ist der logische Zweck bloß *eingebildet*, so *herrscht* die Schönheit; dann liegt an Erreichung des angekündigten Zwecks gar nichts; der Künstler *spielt* gleichsam mit seinem Gegenstande. Hierher kann die ganze *Dichtkunst* gezählt werden. Erreicht der Dichter den Zweck der Schönheit völlig, so hat er obendrein den *moralischen* schon erlangt. — Die Schönheit duldet keine Abhängigkeit von logischen Zwecken, sondern folgt ihren eigenen Gesetzen.

Durch ihr *Spiel* mit dem ernsthaften logischen Zweck erreicht sie ihn selbst am besten. Da sie aber einzig in der *Form* besteht, so verliert sie selbst auch nichts bei Behandlung leichtsinniger Gegenstände.

Die Kunstwerke der ersten Klasse (der ernstlich gemeinten Zwecke) haben es entweder mit *physischen* oder mit *moralischen* Zwecken zu tun. Im ersten Fall adelt zwar die Schönheit die Werke (z. B. die der gemeinen Architektur, schöne Gerätschaften und Bekleidung); aber sie sind durch den Schimmer, welchen die Schönheit nur im Vorübergehen auf sie wirft, bloß mit den Werken schöner Kunst verwandt. Haben die Kunstwerke *moralische* Zwecke, stehen sie mit den ästhetischen Werken in Verwandtschaft, kultivieren aber schon durch ihren logischen Zweck, so wirkt ihre Schönheit nur noch inniger. Hat die Schönheit durch Befolgung des Zwecks der Rührung gar nichts gelitten, so haben solche Kunstwerke die größte Vollkommenheit (wie z. B. die Gruppe des Laokoon). Die Schönheit an sich ergötzt nur durch *Betrachtung*, nicht durch *Bewegung*. Verbindet sie sich mit der Anstrengung des Pathos, so muß dieses eine gewisse Mäßigung erleiden.

Unterschied zwischen dem Schönen, Angenehmen und Guten.

Man unterscheidet das Schöne vom Angenehmen und Guten. Die Schönheit wird, wie die Annehmlichkeit, vor dem Begriff von den Folgen des Genusses wahrgenommen; die Güte erst durch den Begriff von der Tauglichkeit zu einem Gebrauch. Bei sichtbaren Gegenständen scheint das Schöne die Freiheit des Gemüts in der Anschauung zu bezeichnen, und ihnen scheint es vorzugsweise eigentümlich zu sein. Es gibt aber auch eine *intellektuelle* Schönheit und eine *moralische*. Wo ein allgemeiner Begriff in einer unmittelbaren Anschauung, eine Idee durch eine Handlung vorgestellt wird, unser Gemüt bei der Betrachtung in Freiheit ist und die Resultate nicht gegeben erhält, sondern selbst ent-

wickelt, da finden wir Schönheit. Das unmittelbare Gefallen durch den bloßen Eindruck charakterisiert das Schönheitsurteil, inwiefern es von materiellen Bestimmungsgründen, vom bestimmenden Einfluß der Empfindungen und Begriffe frei ist, sich also auf eine *Freiheit* des Gemüts gründet.

Ein Charakter ist dann schön, wenn er uns mehr *Liebe* als Achtung einflößt, wie der Charakter Cäsars gegen den des Cato, welcher mehr abschreckende demütigende Strenge zeigt, oder wie der des Tom Jones gegen den des Grandison. Daher verwechselt man oft Handlungen der *Neigung*, weil sie der Natur weniger zu kosten scheinen, mit den *schönen*. Die Sinnlichkeit muß auch bei moralischen Handlungen frei erscheinen, ob sie es gleich nicht ist; Freiheit erwirbt auch hier das Prädikat der Schönheit.

Der Begriff *Schön* ist nicht leer, sondern hat seine bestimmte und immer dieselbe Bedeutung, auch bei heterogenen Gegenständen.

Die den *objektiven* Begriff der Schönheit verworfen haben, hielten die Schönheit für ganz *subjektiv*. Die ihn angenommen haben, versuchen den Begriff entweder objektiv oder subjektiv zu erklären. Beide nehmen an, das Schöne errege ein *Wohlgefallen*. Jenen ist das Schöne eine bloße Eigenschaft des Gegenstandes; die andern halten sich nur an die Empfindung, ob sie gleich gewisse Gründe der Empfindung des Schönen in dem Gegenstande nicht leugnen. Die letztere Partei verspricht durch die Entfernung alles Willkürlichen sehr viel: an ihrer Spitze steht Kant.

Das Schöne steht gerade in einem umgekehrten Verhältnis mit dem *Nützlichen*. Daß beides auf eins hinauskomme, widerspricht schon der gemeinen Erfahrung. Überdies gefällt das Schöne unmittelbar durch den Eindruck, da das Nützliche den Begriff vom Gebrauch voraussetzt.

Andre setzten die Schönheit in die *Proportion*. Aber ein Urteil über diese, sofern sie sich auf den Ge-

brauch bezieht, würde ein Erkenntnis-, kein Geschmacksurteil sein. Oder wenn wir bloß ein gewisses allgemeines Größenverhältnis im Sinne haben für alle Arten und Gattungen der Gegenstände, so würde die Forderung
5 einer solchen Proportion der Mannigfaltigkeit und Ungleichheit, welche die Natur bei aller Schönheit beobachtet, widersprechen. Allein für jede Gattung natürlicher Gegenstände haben wir ein gewisses Maß, eine Mittelgröße im Sinne, nach welcher wir die Schönheit eines Indivi-
10 duums beurteilen, und welches wir unbewußt diesem Urteile zum Grunde legen. Wenn dieses Größenmaß verletzt ist, so nennen wir den Gegenstand *ungestalt*. Allein das *Häßliche* soll dem Schönen entgegengesetzt sein. Das Maß unsers Mißvergnügens über verletzte Pro-
15 portion hängt von der Gewohnheit ab und wird durch sie sehr verstärkt. Bei der besten Proportion jedoch kann uns ein Gegenstand widrig sein. *Richtigkeit* ist zwar die erste Bedingung der Schönheit, macht sie selbst aber nicht aus. Die allerregelmäßigsten Gestalten sind gerade noch
20 nicht die schönsten (z. B. Polyklets Kanon, die regelmäßigste, aber nicht schöne Figur). Eine geringe Übertretung der Regelmäßigkeit kann mit der vollkommensten Schönheit sehr wohl bestehen. Bloße Regelmäßigkeit in der Hervorbringung und Beurteilung bedarf oft nur eines
25 mittelmäßigen Kopfes. Wo die Regel, die bei der Schönheit beobachtet werden muß, *herrscht*, da erstickt sie die Schönheit.

Sinnliche Vollkommenheit gab man als den Grund der Schönheit an. Vollkommenheit nannte man
30 Mannigfaltigkeit, zu einem Ganzen verbunden. Die Beurteilung derselben aber ist *logisch*, nicht *ästhetisch*, da sie einen Begriff voraussetzt. Vollkommenheit ist Zweckmäßigkeit. *Innere* Zweckmäßigkeit heißt eigentlich Vollkommenheit, die wir dem Weltgebäude oder einer sittlich
35 guten Handlung zuschreiben, die ihren Zweck in sich selbst haben. *Äußere* Zweckmäßigkeit ist Nützlichkeit, bei deren Beurteilung wir nicht bloß des Gegenstandes, sondern auch des Begriffs von seinem Gebrauche bedürfen. Ein

solcher (bloß nützlicher) Gegenstand ist für sich selbst nie ein Ganzes in der Beurteilung. Veredelt wird etwas dadurch, wenn es aus einem bloßen Mittel zu einem Selbstzweck erhoben wird. Alles Nützliche wird dadurch zur Vollkommenheit erhoben, wenn der äußere Gebrauch unnötig gemacht wird, seine Existenz zu erklären. Um zu wissen, wie das Mannigfaltige zu einem Ganzen übereinstimme, muß man wissen, wozu es übereinstimme. Da aber die Nützlichkeit vom Schönen ausgeschlossen ist, so haben wir es hier bloß mit der *innern* Zweckmäßigkeit zu tun.

Freie Schönheiten sind die, bei denen wir keinen eigenen Zweck voraussetzen. Z. B. bei einer Rose sind wir uns keines bestimmten Zwecks ihrer Gestalt und Bildung bewußt. Die *adhärierende* Schönheit aber steht unter dem Zwange eines Begriffs, der nur gewisse Arten der Schönheit ausschließend gestattet und einen Zweck im Gegenstande voraussetzt. Ein unvermischtes, reines Schönheitsurteil wird nur über *freie* Schönheit gefällt.

Einheit findet nur in einem Begriffe statt. Nun fragt sich, ob wir dem Schönheitsurteil einen Begriff zum Grunde legen? Allein selbst bei langem Nachdenken läßt sich dies hier nicht finden. Keine Spur eines Begriffs oder der Beziehung auf einen Zweck entdeckt sich in dem Beifall, den wir der Schönheit einer Blume, einer Landschaft, eines menschlichen Gesichts erteilen. Ja bei genauerer Zergliederung würde oft die Schönheit nur verlieren.

Dunkle Vorstellungen sind solche, deren Bewußtsein schnell vergessen wurde. Nur im Zustande dunkler Vorstellungen ist Lust oder Unlust möglich. Denn die Aufmerksamkeit auf das Objekt schwächt die Aufmerksamkeit auf das Subjekt. Auch bei der *verworrenen* Vorstellung müssen die Teilvorstellungen wenigstens ehemals vorhanden gewesen sein: allein man kann ein Schönheitsurteil fällen, ohne alle Rücksicht auf die Übereinstimmung der Teile. Auch würde bei jener Theorie, welche die

Schönheit in die sinnlich vorgestellte Vollkommenheit setzt, der Unterschied zwischen dem Wohlgefallen an Zweckmäßigkeit und zwischen dem Wohlgefallen am Schönen wegfallen. Diese Theorie würde nur auf manche Schönheiten, aber nicht auf freie, am wenigsten auf dichterische passen. Entweder wäre das Geschmacksurteil intellektuiert und nicht rein, oder es wäre gar kein eigentliches Geschmacksurteil.

Alle peinliche mathematische Regelmäßigkeit ist für uns nicht schön. Weil Unvollkommenheit die Schönheit unterdrückt, so hielt man Vollkommenheit und Regelmäßigkeit für das Wesen der Schönheit. Eine schöne Landschaft muß zwar richtig sein; die Richtigkeit gibt ihr aber noch keine Schönheit. — Einheit des Mannigfaltigen, als Einfachheit in der Fülle und Ruhe in der Beschäftigung, ist nur relative Schönheit. — Es gibt verworrene Vorstellungen von Vollkommenheit, die doch gerade kein Schönheitsgefühl erwecken; auch ist nicht jedes Schönheitsurteil mit dem Vollkommenheitsurteil verbunden.

Erklärung des Schönen nach Burke.

Burke sagt, Schönheit errege Zuneigung, ohne Begierde nach dem Besitz; eine wahre, aber nur subjektive Erklärung. Das Prädikat der Schönheit werde mehr von kleinen als von großen Dingen gebraucht. So erweckt auch das Große mehr Ehrfurcht als Liebe, vielleicht weil das Große etwas Verkleinerndes für uns hat, oft Furcht erregt und uns anstrengt, während das Gegenteil bei dem Kleinen stattfindet. Burke sagt, nicht mit Unrecht, daß das Glatte dem Schönen wesentlich sei; dies Glatte beziehe sich auf alle fünf Sinne. Aber Burke nimmt auch hier das *Angenehme* in das Schöne mit auf. Die sanften, allmählichen Übergänge der Wellenlinie, die Vermeidung alles Eckigen, die Grazie mache die Schönheit aus. Burke erklärt dies bloß aus dem Einflusse auf das Auge, was sich aus dem Verstande erklären läßt. Ferner rechnet Burke *Delikatesse* zur Schönheit, das Zarte und fast Schwächliche. Das Schöne

muß verhältnismäßig klein sein, glatte Oberfläche, milde Farben, allmähliche Änderung in der Richtung der Linien haben, mehr zärtlich als stark sein; dies ist ungefähr Burkes Beschreibung des Schönen. Erschlaffende Wirkung ist das Charakteristische, was Burke der Schönheit beilegt. Allein fehlerhaft ist das Angenehme hier mit aufgenommen, wodurch die allgemeine Mitteilbarkeit des Schönen eingeschränkt wird; ferner leitet er die wahre Schönheit auch bloß von physischen Ursachen ab, da sie sich doch auf ein Vernunftprinzip stützen muß. 5 10

Erklärung des Schönen nach Moritz.

Moritz stellt das Nützliche, Gute und Schöne neben einander. Im erstern Fall wird der Gegenstand auf einen Gebrauch bezogen; er hat bloß äußern Wert. Der gute Gegenstand hat innern und äußern Wert. Der schöne ist ohne alle äußere Beziehungen, und besitzt seinen Wert in sich selbst. Edel heißt das Moralisch-schöne. Ganz wohl kann das Unnütze und das Schöne neben einander bestehen. Das Schöne wird an dem Nützlichen als überflüssig erkannt. Das Nützliche erhält durch seinen Beitrag zur Vollkommenheit eines Ganzen seinen Wert. Ein Ganzes ist, was in sich selbst vollendet ist. Nur das Ganze, was in die Sinne fällt oder mit der Einbildungskraft umfaßt werden kann, ist schön. — Bis hieher kann man Moritz Recht geben. Allein nachher verwechselt er die Wirkungen unserer Vernunft mit den Wirkungen der Gegenstände, das Ganze der Natur, welches wir nie fassen können, mit dem Ganzen der Vernunft, welches allerdings immer auf Einheit ausgeht. 15 20 25

Darstellung des Ganzen der Natur in der Erscheinung macht, nach Moritz, ein Kunstwerk aus. 30

Erklärung des Schönen nach Kant.

Nennen wir einen Gegenstand schön, sagt Kant, so ist der Bestimmungsgrund unsers Urteils bloß subjektiv. Dieses Wohlgefallen ist ohne alles Interesse und hat mit dem Begehrungsvermögen nichts zu tun; es besteht so-

gar bei sinnlichem Schmerz oder moralischem Mißfallen. Bei dem Schönen gefällt uns die bloße Vorstellung, bei dem Angenehmen seine Existenz. Das Angenehme und das Gute schließen ein Interesse ein, sind auf ein
5 Bedürfnis gegründet; das Wohlgefallen daran ist also nicht frei. Eben weil das Wohlgefallen am Schönen auf keinem Interesse, auf keinem Privatgrunde beruht, legen wir diesem Wohlgefallen Allgemeingültigkeit bei. Das Angenehme hat diese Allgemeingültigkeit nicht. Die Ein-
10 heit des Unveränderlichen in der menschlichen Natur ist der Grund dieser Allgemeinheit, und sie beruht auf den Denkgesetzen der Seele. — Dem Begriffe Schön fehlt der objektive Grund der Übereinstimmung; ihr Grund muß also im urteilenden Subjekt aufgesucht werden. Ein
15 Urteil über das Schöne ist kein unmittelbares Sinnenurteil, sondern ein Reflexionsurteil, ein Urteil a priori, weil es eine allgemeine Forderung an alle Denkende einschließt und Allgemeinheit a priori hat. Diese Forderung gründet sich auf die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des
20 Zustandes, über den ich reflektiere. Jede Erkenntnis beruht auf einer unumgänglichen Bedingung und kann mitgeteilt werden; so muß auch diese Bedingung, die dem Geschmacksurteil zum Grunde liegt, mitgeteilt werden können. Die Einbildungskraft für die Vorstellung des
25 Mannigfaltigen, und der Verstand für die Vereinigung desselben — jene hat Freiheit, dieser hat Gesetzmäßigkeit — diese bei der höchst möglichen Freiheit jener, durch die Reflexion wahrgenommen, bringt die Lust an dem Gegenstand und das Urteil des Wohlgefallens hervor.
30 Diese Übereinstimmung beider vorstellenden Vermögen kann nur durch den innern Sinn bemerkt werden. Der Geschmack beurteilt das Schöne subjektiv, durch ein Gefühl. Das Schöne gefällt ohne alles Interesse. Das Interesse gründet sich auf eine Beziehung des Gegen-
35 standes auf uns. Das Schöne gefällt aber unbedingt. Ein Wohlgefallen, von keiner Privatbeziehung abhängig, muß allgemein sein; das Schöne muß jedem gefallen. Das Gute gefällt zwar auch jedermann, aber

durch einen Begriff. Während das Gute nur durch seine objektive Beschaffenheit allgemein gefällt, stützt sich die Lust am Schönen auf einen subjektiven Grund, auf die Allgemeinheit der Denkgesetze.

Da Schönheit bloß in der Form der Zweckmäßigkeit besteht, so besteht Schönheit überhaupt nur in der Form. Rein ist ein Schönheitsurteil dann, wenn weder Reiz noch Rührung dabei im Spiele ist. Daher besteht alle Veredlung der Kunst in der Simplizität. — Reiz überhaupt ist Aufforderung zur Tätigkeit. Ein Gemälde kann durch seine Farbe reizen, aber nur durch Komposition und Zeichnung schön sein. — Rührung entspringt aus dem Leiden, und besteht bei Menschen von moralischem Gefühl und tätigem Geiste nicht aus bloß physischen Wirkungen. Auch das sympathetische Leiden eines moralischen Menschen kann nicht lange körperlich bleiben; die Vernunft erwacht bald in ihrer Erhabenheit über alles sinnliche Interesse. — Auch die moralische Rührung, welche sich auf ein sehr lebhaftes Interesse der Vernunft gründet, kann das Schönheitsurteil verfälschen.

Alle sinnliche Schönheit ist entweder Form der Ruhe oder Form der Bewegung. Jene ist die Zeichnung überhaupt; die Farben heben bloß die Umrisse mehr hervor, wecken die Aufmerksamkeit und bewirken Übereinstimmung mit der Natur. Die Form der Bewegung ist a) das Spiel der Gestalten im Raume, b) das Spiel der Empfindungen in der Zeit. Zu jenem gehört Mimik, zu diesem vornehmlich Tonkunst. Der einzelne Klang gefällt bloß in der Sinnenempfindung. Das Schöne beruht aber auf der Komposition.

Schönheit der Handlung besteht in der Handlungsweise, in der Gesinnung, nicht in dem Resultat.

Der Wert der Zieraten kann entweder bloß auf ihrer Form beruhen, oder sie gefallen nur durch die Materie, als Schmuck, und können im letztern Fall der Schönheit oft Abbruch tun.

Vom Kriterium des Schönen und vom ästhetischen Ideal.

Es kann keine objektive Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen, indem man das, worin alle Zeitalter übereingekommen sind, zu Rate zieht.

5 Es kann ein moralisches Ideal geben, weil es sich auf einen Begriff gründet. Ein ästhetisches Ideal ist nur für die adhärente, nicht für die freie Schönheit möglich. Die Schönheit, für die man ein Ideal aufstellen will, muß in die Grenzen eines Zwecks einge-
10 schlossen werden. Nur das, was durch sich selbst bestimmt ist, ist eines Ideals der Schönheit fähig; also nur der Mensch als sittliches Wesen. Zum Ideal der Schönheit gehört erstens die Normalidee, welche bloß auf die physischen Zwecke des Menschen, die Zwecke seines
15 Baues, Rücksicht nimmt, die Idee der Richtigkeit; zweitens die Vernunftidee, welche durch den Ausdruck des Sittlichen bestimmt wird. Die Freiheit in der Darstellung der physischen und moralischen Zwecke des Menschen könnte ein wahres Ideal der Schönheit ab-
20 geben, wenn nämlich alle Regelmäßigkeit in der Darstellung verschwindet.

Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils.

Wie kann ein Urteil zugleich a posteriori gefällt werden und doch nur a priori möglich sein? Oder wie kann das Geschmacksurteil empirisch und zugleich a priori
25 sein? Es ist nämlich aus zwei Urteilen zusammengesetzt. Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingültigkeit, eine allgemeine Mitteilbarkeit der Lust von dem Gegenstande
30 ausgesagt wird. Zwar beurteilen wir den schönen Gegenstand durch ein Gefühl der Lust; allein diese verbindet sich zuerst nicht mit der Sinnenempfindung, sondern mit der Reflexion. Das Gefühl der Lust setzt einen a priori

gültigen Gemütszustand voraus. Sobald wir uns keiner materiellen Quelle unsrer Lust bewußt sind, muß es eine formale Quelle, und also die Lust allgemein mitteilbar sein: wir verhalten uns dann zu dem Gegenstande als Menschen überhaupt. Der Grund, warum wir 5 behaupten, der Gegenstand müsse allgemein gefallen, ist vor aller Erfahrung da; wir berufen uns auf einen ästhetischen Gemeinsinn. Ein solcher Gemeinsinn kann vorausgesetzt werden, und wird vorausgesetzt, indem wir andern ein ähnliches Gefühlvermögen zuschreiben. — Alle 10 Gründe zur Beurteilung des Schönen nehmen wir aus den Beschaffenheiten der Gegenstände, die wir empfinden, her; dies geschieht durch ein Gefühl der Lust. Schön ist nämlich das, was in der bloßen Anschauung a priori gefällt. 15

Kant macht das Schöne auch zu einem Symbole des Sittlichguten. Das Sittlichgute gefällt unmittelbar durch den bloßen Begriff, wie das Schöne in der bloßen Anschauung; das Wohlgefallen an beidem ruht auf keinem Interesse, und nicht der Inhalt, sondern die 20 Form der Vorstellung bestimmt das Urteil. — Das Schöne ist das Mittelglied zwischen der Sittlichkeit und Sinnlichkeit. Der Geschmack gewöhnt uns, auch das Sinnliche zu veredeln.

Über die objektiven Bedingungen der Schönheit.

Die Kantische Kritik leugnet die Objektivität des 25 Schönen aus keinem genügenden Grunde, weil sich nämlich das Schönheitsurteil auf ein Gefühl der Lust gründe. — Die objektive Beschaffenheit der für schön gehaltenen Gegenstände muß untersucht und verglichen werden. Die Beobachtung der Proportionen macht nicht die Schönheit 30 selbst, aber doch eine unumgängliche Bedingung derselben aus. Sie kann der Richtigkeit nicht entbehren. — Freie Wirksamkeit des Gemüts ist der Wirkung des Schönen wesentlich. Nach Kant ist das Schöne Wirkung der innern Freiheit, nach Burke Ursache derselben. Beobachtung der 35

Regelmäßigkeit ist nicht allen Objekten natürlich und hemmt bei denen, welchen sie nicht zukommt, die Naturfreiheit. Regelmäßigkeit kann also nicht als allgemeiner Grundbegriff der Schönheit gelten, wohl aber *Freiheit*, d. h. die durch die Natur eines Dinges selbst bestimmte Beschaffenheit. Kant sagt: Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur, und umgekehrt. Die *Natur* des Nachgeahmten ist es, welche wir bei einem Kunstwerk erwarten; der Stoff muß sich in der Form, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Die Form der Bildsäule darf nichts durch die Natur des Marmor einbüßen. Die Kunstmäßigkeit dient bloß, die *Freiheit* auch in Naturgegenständen, die als schön beurteilt werden sollen, sichtbar zu machen: die Erinnerung an eine Regel soll uns bloß die Unabhängigkeit eines Gegenstandes von derselben bemerklich machen. — Schön ist ein Entwurf, wenn seine Zweckmäßigkeit *freiwillig* aussieht. — Die Baukunst kann nie eine ganz reine schöne Kunst sein, weil sie die Zwecke der Regelmäßigkeit nicht verbergen kann.

Technik ist die Verbindung des Mannigfaltigen nach Zwecken und zur Schönheit notwendig, wiewohl sich diese nicht auf die Beurteilung der Technik gründet, wie Sulzer annimmt.

Jede *Bildung* oder *Form* besteht in der *Begrenzung* und ist also gewissermaßen eine *Einschränkung*, die entweder durch eine Regel oder durch den Zufall entstand. In allen Produkten der Natur, die auf eine Technik hinweisen, finden wir die gegenseitige Abhängigkeit der Teile in ihrer Beschaffenheit von einander. Schönheit aber ist Freiheit in der Gebundenheit, Natur in der Kunstmäßigkeit; sie haftet nur an der unmittelbaren Anschauung; die Naturschönheit gründet sich auf keinen Begriff; die Technik eines Naturproduktes fällt unmittelbar ins Auge.

Auch Ungezwungenheit, Leichtigkeit und Freiheit in der Technik der *Tierkörper* ist schön: ihre Schönheit nimmt ab, je mehr sie sich der unbehilflichen Masse, der schweren Bewegung nähern. Da aber nehmen wir Schön-

heit wahr, wo die körperliche Masse von den lebendigen Kräften bezwungen wird, wo die Kraft nicht unter dem Druck der Masse erliegt — daher die geflügelten Tiere, die gleichsam Symbole der Freiheit sind, am meisten Empfindungen der Schönheit erregen; an Vögeln ist der Hals einer der schönsten Teile, ihre glatte biegsame Gestalt ist schön.

In der menschlichen Gestalt zeigt sich die verwickelteste Technik, es erscheinen in ihr die mannigfaltigsten Zwecke. Beobachtung der Proportion wird von der Schönheit vorausgesetzt. — Die menschliche Gestalt ist einer doppelten Schönheit fähig. Die eine ist ein bloßes Geschenk der Natur und erweckt Liebe, die andre beruht auf sittlichen Eigenschaften und erwirbt zugleich Achtung. — Alle Umrisse müssen Kühnheit und Leichtigkeit zeigen; frei und offen muß die Stirne sich wölben; die Nase muß fast gar keinen Winkel von der Stirne herab bilden und nicht stark hervorspringen. Das ganze Untergesicht muß leicht sein und nicht von dem Gewicht der Masse hinabgedrückt und vergrößert scheinen. Alle übertriebenen Anspannungen müssen entfernt sein. Herrschaft der organischen Kraft über die tierische Masse unterscheidet den Menschen von dem Tier. Der Mann ist schön durch Freiheit in der Stärke; das Weib durch Freiheit in der Schwäche. Freiheit der Form, das Resultat der sich selbst beschränkenden Kraft, macht die Schönheit aus. So schwebt gleichsam der vatikanische Apoll; denn keine Masse hindert ihn, seine ganze Kraft zu brauchen. — Grober Vortrag der Masse ist Plumpheit. Kraft, die sich in der Ruhe versichtbart, ist gehaltene Kraft. — Schwäche, d. h. Biegsamkeit für Eindrücke, kommt vornehmlich der weiblichen Schönheit zu. Dann ist sie schön, wenn sie frei ist, wenn sie nicht bis zum Leiden geht, nicht in Grimassen ausartet und Zwang beweiset. Das Schöne bedarf des Ausdrucks des Leidens nicht, und das Nichtschöne wird durch ihn nur häßlich.

Es gibt eine gleichsam organische und eine mo=

ralische Schönheit. Jene und diese sind in Ansehung der Achtung, die wir für beide haben, dem Genie und dem Fleiße, der Naturgabe und dem Verdienste zu vergleichen. Die organische Schönheit kann sich zwar nicht mit moralischer Verdorbenheit, aber doch leicht mit einer Leere des Geistes vertragen. Die *selbsterworbene* Schönheit überlebt die Jugend weit und verrät ihre Spuren noch im Alter; in ihr spiegelt sich innrer Friede und Wohlwollen ab; sie ist die Wirkung und der Ausdruck sittlicher Ideen.

Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung. Eine Handlung nach dem Gesetze der Vernunft ist dann schön, wenn sie aussieht, als geschähe sie aus Neigung und ohne allen Zwang. Die Basis aller Schönheit ist *Simplizität*; aber nicht alle Simplizität ist Schönheit.

In der Natur beleidigt uns die verletzte Freiheit. Was aber in der Natur häßlich ist, kann in der Kunst schön werden. Allein eigentlich kann nicht der Gegenstand, sondern nur dessen *Darstellung* schön werden. — Schön ist ein in seiner Kunstmäßigkeit frei erscheinendes Naturprodukt. Es gibt nun Darstellungen für die *Sinne* und für die *Einbildungskraft*. *Frei* wäre die Darstellung, wo das Dargestellte *selbst zu handeln* und der Stoff sich mit dem Darzustellenden völlig ausgetauscht zu haben schien. Freilich kann hier nur *Scheinen* stattfinden. Die Natur des Mediums, des Stoffes, muß völlig bezwungen sein; so muß z. B. in einer Bildsäule nicht der Marmor, in dem Schauspieler nicht sein eigener natürlicher Charakter sichtbar sein. Der Dichter muß das Streben nach Allgemeinheit, welches in der Natur seiner der Individualität widerstreitenden Sprache liegt, zu überwinden suchen, damit das Dargestellte in seiner wahren *Eigentümlichkeit* erscheine. *Dargestellte freie Selbsthandlung* in der Natur durch die Sprache ist Schönheit in der Dichtkunst. Schön ist die Darstellung dann, wenn sie von der Eigentümlichkeit des Darstellenden die wenigsten Einschränkungen erlitten hat. Der Zweck der Darstellung *für andre* bringt *Hetero*=

nomie in das Kunstwerk und tut seiner Schönheit leicht Eintrag. — Die Freiheit der poetischen Darstellung beruht auf der Unabhängigkeit des Dargestellten von der Eigentümlichkeit der Sprache, des Darstellenden und des äußeren Zweckes des Kunstwerkes. Der ersten Ab- 5 hängigkeit, von der abstrakten Beschaffenheit der Sprache, weicht der Dichter dadurch aus, daß er den Gegenstand zu individualisieren sucht, z. B. oft den Teil für das Ganze, die Wirkung für die Ursache setzt, inwiefern dadurch an Anschaulichkeit gewonnen wird. So dient auch 10 Vergegenwärtigung des Entfernten zur anschaulichen Darstellung der selbsthandelnden Natur. Von dieser Art ist ferner die Analogie der Vorstellungen und Empfindungen, zumal bei nicht sinnlichen Gegenständen. Hier herrscht die Freiheit der Gleichnisse. Der Dichter kettet Bild 15 an Bild, worin Homer am verschwenderischesten war; Virgil wählte die Gleichnisse, bei sparsamerem Gebrauch, glücklicher. So entsteht der lebhafteste Ausdruck. — Der Dichter hält sich an das Sinnliche, um das Nichtsinnliche anschaulich zu machen, und sucht durch ähnliche Bilder 20 ähnliche Gemütszustände zu erregen, wie z. B. in Hallers „Ewigkeit". — Personalität ist ferner der Ersatz, welcher dem Naturgegenstande für das gegeben wird, was er durch die abstrakte Natur der Sprache einbüßt. Die Sprache, die an solchen Personifizierungen reich ist, ist eine dichterische Sprache. So stellte die griechische Mythologie 25 fast alle Handlungen der Natur als Handlungen freier Wesen dar und ist der Dichtkunst beinahe unentbehrlich geworden. Auch der Ausdruck in der Sprache selbst trägt zur Versinnlichung der Gegenstände bei. Die Regeln der 30 Grammatik beschränken den Dichter weniger; er opfert sie der Natur auf; sein Periodenbau wird regelloser; so ist z. B. manchmal der öftere Gebrauch, manchmal das Weglassen der Bindewörter natürlich und zweckmäßig. Bisweilen malt die Sprache schon den Gegenstand selbst. 35 Oft wird das Objektive eines Gegenstandes durch das Subjektive des Ausdrucks in der Sprache belebt, z. B. durch den Klimax. —

Werke der Kunst werden in der nachahmenden Darstellung als Werke der freien Natur betrachtet, z. B. ein Gebäude in einem Gemälde, eine Komödie in der Komödie, wie im Hamlet. Es kommt im Gebiete der Kunst nicht auf die Beschaffenheit des dargestellten Gegenstandes, sondern auf das Verhältnis der Darstellung zu seiner Beschaffenheit an. Der Künstler hat die Häßlichkeit der Formen der Natur nicht zu verantworten. Die Geschichte Laokoons, von einem Dichter und einem Bildhauer dargestellt, beleidigt in dem Gegenstande unser Schönheitsgefühl; in der Natur würde uns die Gruppe empören; in der Darstellung wird aber die verletzte leidende Natur nicht gegen die ruhige, sondern gegen die Darstellung gehalten. In der Natur selbst wollen wir freie Natur, in der Kunst aber überhaupt Natur sehen. Die Freiheit, welche die Natur auch in den Fesseln des Silbenmaßes und der Sprache behauptet, die Wahrheit und Lebendigkeit des Bildes, dringt uns über eine solche Darstellung (wie die des Laokoon) den Ausspruch ab: das sei schrecklich schön. So hat Goethe in seiner „Iphigenie“ das Schöne in dem Schrecklichen dargestellt, das bis zum Entsetzlichen geht. — Nicht weil unser moralisches Gefühl, sondern weil unser Geschmack beleidigt wird, mißfällt uns eine Darstellung, in der nicht die Freiheit der Darstellung vorhanden ist. Shakespeare und Goethe sind große Meister in Darstellung der Natur, mit der sie so vertraut sind, daß sie sich ganz in sie verlieren.

Unter den Talenten des Dichters muß die Einbildungskraft den obersten Rang einnehmen. — Die „Leiden des jungen Werther“ sind ein schönes Muster der Darstellung der Leidenschaft. Die Natur, die Leidenschaft selbst ist es, die wir handeln sehen, und doch ist alles absichtsvolle Darstellung des Dichters, der ganz in seinen Gegenstand eindrang. Wie wahr und lebendig schildert Shakespeare die Leidenschaften in ihren wildesten Verirrungen z. B. im Lear, Othello, Macbeth, Hamlet!

Aber nichts, was den Sinnen widrig ist, was phy-

sisch widerwärtigen Eindruck macht, darf weder der Dichter noch der bildende Künstler darstellen. Von dieser Art sind der Polyphem, die Harpyien des Virgil, die Gemälde des Heilands mit der Dornenkrone oder des mit Eitergeschwüre bedeckten Lazarus. Die Sinne verhalten sich zu leidentlich gegen solche Eindrücke, und der Körper kann auch durch Vorstellungen der Phantasie ins Spiel gezogen und widrig bewegt werden. Der Eindruck des Gemäldes ist unmittelbar lebhafter als der des Gedichtes; was dem Maler der gute Geschmack untersagt, ist noch mehr dem Schauspieler verboten, welcher das Niedrige (wie die Bettlerszene im „Kind der Liebe" von Kotzebue) nicht vor das Auge bringen darf. Das Ekelhafte ist den Sinnen unmittelbar zuwider: es dringt sich, wie Kant sehr treffend sagt, uns zum Genusse auf, mischt sich in den Genuß ein. Daß uns das Ekelhafte physisch widerstrebt, schließt dessen Gebrauch aus der Kunst gänzlich aus. Die Unlust entspringt nicht aus der Voraussetzung der Wirklichkeit, sondern aus der bloßen Vorstellung, selbst der bloßen Phantasie. Nur wenn der Dichter es zum *Schauderhaften* und *Schrecklichen* nötig hat, darf er es gebrauchen. Das *Ekelhaft-Schreckliche* ist das *Gräßliche* (so ist Homers Polyphem gräßlich geschildert). Das Gräßliche und das Niedrige, die äußersten Grenzposten des Geschmacks sind sehr behutsam anzuwenden. Das Gräßliche, wo es dem Dichter erlaubt sein soll, muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt werden.

Verhältnis des Schönen zur Vernunft.

Der Umstand, daß das Schöne bloß *gefühlt*, nicht eigentlich erkannt wird, macht die Ableitung der Schönheit aus Prinzipien a priori zweifelhaft. Es scheint, daß wir uns mit der pluralistischen Gültigkeit der Urteile über Schönheit begnügen müssen.

Wir *beobachten* entweder oder *betrachten* die Naturerscheinungen; *Betrachtung* allein kommt der Schönheit zu. Das Mannigfaltige gibt der *Sinn*; die Form

gibt die Vernunft. Die Vernunft verbindet Vorstellungen zur Erkenntnis oder zur Handlung. Es gibt theoretische und praktische Vernunft. Freiheit der Erscheinungen ist das Objekt der ästhetischen Beurteilung. Freiheit eines Dinges in der Erscheinung ist dessen Selbstbestimmung, wiefern sie in die Sinne fällt.

Die ästhetische Beurteilung schließt alle Rücksicht auf objektive Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit aus und geht bloß auf die Erscheinung; ein Zweck und eine Regel können nie erscheinen. Eine Form erscheint dann frei, wenn sie sich selbst erklärt und den reflektierenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes außer ihr nötigt. Das Moralische ist vernunftmäßig, das Schöne ist vernunftähnlich. Jenes erregt Achtung, ein Gefühl, das durch Vergleichung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entsteht. Die Freiheit in der Erscheinung erweckt nicht bloß Lust über den Gegenstand, sondern auch Neigung zu demselben; diese Neigung der Vernunft, sich mit dem Sinnlichen zu vereinigen, heißt Liebe. Das Schöne betrachten wir eigentlich nicht mit Achtung, sondern mit Liebe; ausgenommen die menschliche Schönheit, welche aber Ausdruck der Sittlichkeit als Objekt der Achtung in sich schließt. — Sollen wir das Achtungswürdige zugleich lieben, so muß es von uns erreicht oder für uns erreichbar sein. Liebe ist ein Genuß, Achtung aber keiner; hier ist Anspannung, dort Nachlassung. — Das Gefallen der Schönheit entspringt also aus der bemerkten Analogie mit der Vernunft und ist mit Liebe verbunden.

Wert des Schönen und der Kunst.

Die der Kunst gemachten Beschuldigungen treffen nicht sie selbst, sondern ihren Mißbrauch. Das Schöne beschäftigt und kultiviert Vernunft und Sinnlichkeit, befördert durch Verengung ihres Bundes die Humanität, stiftet Vereinigung zwischen der physischen und moralischen Natur des Menschen. Indessen ist der größte Vorteil doch auf seiten der Sinnlichkeit; durch das Schöne er-

weitern wir das Feld unserer Empfindungen, werden aber an Begriffen nicht reicher. Es bewahrt uns vor der Roheit der Sinnlichkeit. Für den Menschen von gröberer Sinnlichkeit ist daher die Schönheit die größte Wohltat. Aber dem männlichen Sinn kann die 5 zu große Anhänglichkeit an das Schöne schädlich werden; leicht wird er sich dabei bloß mit der oberflächlichen Betrachtung der Dinge begnügen; aber aller Weg zur Vortrefflichkeit geht durch die Mühe. Das Genie wählt den steilsten Weg zur Vollkommenheit. Die ausschließende 10 Kultur des Schönheitsgefühls verführt uns leicht zur Oberflächlichkeit, bringt uns Erschlaffung, Weichlichkeit und Abneigung gegen Gründlichkeit: denn wir gewöhnen uns dadurch, immer bloß auf die Behandlung, nicht auf den Gehalt zu sehen. 15

Das Schöne veredelt die Sinnlichkeit, und versinnlicht die Vernunft. Es lehrt, einen Wert auf die Form legen. Mit dem Schönen lernt man Dinge ohne Eigennutz, bloß ihrer Form wegen lieben. Der Vernunft geschieht ferner ein Dienst, wenn Sinne und Phantasie in 20 ihr Interesse gezogen werden; aber Wahrheit und Güte gewinnen kein Verdienst durch die ästhetische Form. Aber auch die Tugend darf eine geschmackvolle Form nicht verschmähen, wenn schon der Geschmack den Wert der Tugend nicht bestimmt. Nur muß für Stoff und Form in gleichem 25 Grade gesorgt werden. Vereinigung der Wahrheit mit der Schönheit, des innern Gehalts mit dem Reiz der Form ist das Erfordernis wahrer Vollkommenheit.

Anmerkungen



Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (S. 3—120).

Erster Druck: „Die Horen“ 1795 Stück 1, S. 7—48; Stück 2, S. 51—94; Stück 6, S. 45—124. — Die „Briefe von Schiller an Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg über ästhetische Erziehung“ hat A. L. J. Michelsen, nachdem er sie in der „Deutschen Rundschau“ Bd. 7, S. 67 ff., 273 ff., 400 ff., Bd. 8, S. 253 ff. zum ersten Male veröffentlicht hatte, 1876 (Berlin, Paetel) in Buchform abgedruckt. Da die Originale bei dem großen Brande des Schlosses Christiansburg am 26. Februar 1794 zu Grunde gegangen sind, mußte Michelsen sich mit einer Abschrift begnügen, die nicht alle in den Jahren 1793 und 1794 wirklich geschriebenen Briefe umfaßt. In Jonas' Sammlung von Schillers Briefen sind die hier in Betracht kommenden Schreiben als Nr. 641, 670, 692—94, 697 (III, 247 ff., 327 ff., 368 ff., 416 ff.) abgedruckt. „Die ursprüngliche und die umgearbeitete Fassung der Briefe über die ästhetische Erziehung“ hat, nicht bis ins kleinste genau, K. Breul in der „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur“ Bd. 28, S. 358 ff. verglichen. Die folgenden Anmerkungen verzichten auf exakte Angaben über dieses Verhältnis.

In den „Horen“ ist dem Titel die Anmerkung beigefügt: „Diese Briefe sind wirklich geschrieben; an Wen? tut hier nichts zur Sache und wird dem Leser vielleicht zu seiner Zeit bekannt gemacht werden. Da man alles, was darin eine lokale Beziehung hatte, für nötig fand zu unterdrücken, und doch nicht gern etwas anders an die Stelle setzen mochte, so haben sie von der epistolarischen Form fast nichts als die äußere Abteilung beibehalten; eine Unschicklichkeit, welche leicht zu vermeiden war, wenn man es mit ihrer Echtheit weniger streng nehmen wollte.“

Ferner geht im ersten Drucke das Motto voran: „Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment, qui le

conduit. Rousseau.“ Es entstammt dem Romane „Julie ou la nouvelle Héloïse“ Teil 3, Brief 7.

Erster Brief. Vgl. Jonas III, 327—329.

3, 18—20. Vgl. den Aufsatz „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ unten S. 124 ff.

4, 14 ff. Vgl. an den Augustenburger 3. Dezember 1793 (Jonas III, 398 f.): „Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unsrer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch seien, und welch imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse, und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach den Kantischen Grundsätzen, die ich in diesem Stück vollkommen unterschreibe), gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist.“ Schiller denkt hier an die erste Anmerkung zu § 3 des ersten Hauptstücks im ersten Buche der „Kritik der praktischen Vernunft“.

Zweiter Brief. Vgl. Jonas III, 329—32.

6, 13—34. Nicht nur diese Zeilen, auch die entsprechende Stelle in den Originalbriefen ist zu einer Zeit niedergeschrieben, da Schiller von der französischen Revolution nichts Gutes mehr erwartete. Seit der Hinrichtung Ludwigs XVI. ekelten ihn „diese elenden Schinderskechte“ an (Jonas III, 246). Wie sehr übrigens Schiller geneigt war, als Publizist in die Pariser Vorgänge einzugreifen, beweist sein Plan vom Dezember 1792, ein Memoire „über die Streitsache wegen des Königs“ zu verfassen (ebenda 233 f.). Vgl. K. Rieger „Schillers Verhältnis zur französischen Revolution“ (Wien 1885) und Max Batt, Journal of Germanic Philology I, 482.

Dritter und vierter Brief. Nichts Entsprechendes bei Jonas.

7, 22. Intelligenz: im ersten Druck: „Spontaneität“.

10, 7—12. Die Lösung des Problems: 117, 21—29. 23. „Absolutes Wesen“ = Gott. 29—31. In Gegensatz zu Kant; vgl. zu Bd. 11, S. 220, 10—12.

11, 8—12 und 34—38. Vgl. „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ (1794); in der 1. Vorlesung fordert Fichte, daß der Mensch als sein eigner Zweck stets mit sich einig sei. Das empirische Ich solle immer gestimmt

sein, wie es ewig gestimmt sein könnte. Vgl. Einl. Bd. 11, S. LVII. 25—31. Die „einseitige moralische Schätzung" verhält sich zur „vollständigen anthropologischen", wie Kants kategorischer Imperativ zu dem ethischen Postulat der Harmonie in der Abhandlung „Über Anmut und Würde". Vgl. Schillers Votivtafeln „Die Mannigfaltigkeit" (Bd. 1, S. 145 f.) und (mit 12, 8—13) „Die Erzieher" (Bd. 2, S. 132).

12, 14—27. Vgl. Kalliasbriefe, Jonas III, 273 f.

13, 26—30. Die schon in den „Vorlesungen" (S. 334, 23 f.) erscheinende Antithese „Wilder" und „Barbar" spielt eine große Rolle in den „Briefen"; vgl. unten 34, 3 f. und 21 f.

14, 1 f. Totalität: ein neuer Terminus für Schillers Ideal der Harmonie.

Fünfter Brief. Vgl. Jonas III, 332—335.

14, 24—30. Vgl. Schillers Xenion „Der Zeitpunkt". (Bd. 2, S. 96). 31 ff. Vgl. Bd. 11, S. 218, 31 ff.

15, 15—18. Plato, „Staat" VI, 49 d. Die folgenden Invektiven tragen den Charakter der Angriffe gegen die Kultur, in denen Rousseau und seine Anhänger sich gefielen, obwohl Schiller längst über Rousseaus Naturideal hinausgeschritten war. Vgl. auch Schiller an Goethe, 20. Oktober 1794, und an Jacobi, 25. Januar 1795 (Jonas IV, 40. 111; s. unten zu 32, 38 ff.).

Sechster Brief. Bei Jonas nichts Entsprechendes.

17, 2. griechische Natur: vgl. W. v. Humboldts Skizze „Über das Studium des Altertums, und des griechischen insbesondere" (Gesammelte Werke Bd. 1, S. 255 ff.) von 1793: § 23 „Bei den Griechen zeigt sich . . . ein doppeltes, äußerst merkwürdiges, und vielleicht in der Geschichte einziges Phänomen. Als sie noch sehr viele Spuren der Roheit anfangender Nationen verrieten, besaßen sie schon eine überaus große Empfänglichkeit für jede Schönheit der Natur und der Kunst, einen feingebildeten Takt, und einen richtigen Geschmack, nicht der Kritik, aber der Empfindung . . .; und wiederum als die Kultur schon auf einen sehr hohen Grad gestiegen war, erhielt sich dennoch eine Einfachheit des Sinns und Geschmacks, den man sonst nur in der Jugend der Nationen antrifft." Dazu bemerkte Schiller: „Die Kultur der Griechen war bloß ästhetisch [vgl. unten zu 335, 12 f.] und davon glaube ich, müßte man ausgehen, um dieses Phänomen zu erklären. Auch muß man nicht vergessen,

daß die Griechen es auch im Politischen nicht über das jugendliche Alter brachten, und es ist sehr die Frage, ob sie in einem männlichen Alter dieses Lob noch verdient haben würden.“ In § 24 erhärtet Humboldt, „daß die Sorgfalt für die körperliche und geistige Bildung in Griechenland sehr groß und vorzüglich von Ideen der Schönheit geleitet war“. § 25 beleuchtet die „Tendenz der Griechen, den Menschen in der möglichsten Vielseitigkeit und Einheit auszubilden“. Von der Religion sagt § 28: „Sie war ganz sinnlich [Schillers Randbemerkung: ‚nicht bloß sinnlich, sondern die freieste Tochter der Phantasie‘], beförderte alle Künste und erhob sie durch ihre genaue Verbindung mit der Staatsverfassung zu einer bei weitem höheren Würde und größeren Unentbehrlichkeit. Dadurch nährte sie ... das Schönheitsgefühl.“ § 33: „Es zeigt sich . . . in dem griechischen Charakter meistenteils der ursprüngliche Charakter der Menschheit überhaupt, nur mit einem so hohen Grade der Verfeinerung versetzt, als vielleicht nur immer möglich sein mag.“ § 34: „Ein . . . vorzüglich charakteristischer Zug der Griechen ist die hohe Ausbildung des Schönheitsgefühls und des Geschmacks und vorzüglich die allgemeine Ausbreitung dieses Gefühls unter der ganzen Nation.“ — Vgl. auch „Anmut und Würde“ Bd. 11, S. 184, 9—27 und die Einl. S. LXI ff.

17, 15 bis 18, 5. Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ 1778, S. 69 f.: „In Zeiten ... da noch alles näher zusammen war, und man die Fäden menschlicher Bestimmung, Gaben und Kräfte noch nicht so losgewunden und aus ihrem verflochtnen Knäuel heraus gezaust hatte: in Zeiten, da ein Mensch mehr als eins und jeder alles war, was er sein konnte; die Geschichte zeigt offenbar, daß große, tätige, gute Menschen damals unseltner gewesen, als in Zeitaltern, wo alles getrennt ist, jeder nur mit einer Kraft oder einem Kräftlein seiner Seele dienen soll, und übrigens unter einem elenden Mechanismus seufzet. Ich nehme die Griechen in ihren schönsten Zeiten zum Beispiel. Was dorfte ein Mann sein! und was war er! Aeschylus, Sophokles, Xenophon, Plato: da stützte eine Kraft die andre, und alles blieb im kräftigen Naturspiele. Seitdem mit Ständen, Rang und Lebensarten sich auch eben! die Fähigkeiten geteilt; ... seitdem Diplome, Bestallungen und ausschließende Freiheitsbriefe aus jedem alles machen, was ein Affe wollte, seitdem denkt nun der eine, er sieht, forscht, empfindet, han-

delt nicht, ruft nur immer wie jener eingesperrte Vogel, der nichts zu schwätzen wußte: ich denke! Ein andrer soll ohne Kopf handeln und anordnen: kein einzelnes Glied nimmt mehr am Ganzen teil."

17, 20. Nach dem Sprachgebrauch des Jahrhunderts ist „Witz" Übertragung des französischen esprit; vgl. 187, 31 und das Gedicht „Das Mädchen von Orleans" V. 3. (Bd. 1, S. 275)

20, 22 f. Die von Plato im „Gastmahl" (181 a) vorgenommene Scheidung einer Aphrodite pandemos und einer Aphrodite urania, von Winckelmann (vgl. Pomezny S. 61) weitergetrieben, verwertet Schiller auch in den „Künstlern" V. 54—65 und 433—442 (Bd. 1, S. 178, 190).

22, 5 bis 24, 27. Unter den Randnoten, die Schiller dem oben (zu 17, 2) erwähnten Aufsatze von Humboldt zugefügt hat, findet sich folgendes Aperçu:

„Sollte nicht von dem Fortschritt der menschlichen Kultur ohngefähr eben das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man 3 Momente:

1. Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinander fließend.

2. Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist deutlich, aber vereinzelt und borniert.

3. Wir verbinden das Getrennte, und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen. In der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurück wünschen."

Offenbar anknüpfend an diese „genievolle Idee" (vgl. Humboldt an F. A. Wolf, 31. März 1793), hat Humboldt in einem Briefe an Körner vom 19. November 1793 und in einem ungefähr gleichzeitigen an A. W. Schlegel folgende Kulturstufen angenommen: „1. Einheit durch Herrschaft körperlicher Sinnlichkeit — Einheit durch Roheit — bei allen barbarischen Völkern. 2. Einheit der ästhetischen Kräfte — bei den Griechen. — Mit dieser verbindet sich in spekulativen Köpfen eine Einheit durch Vernunft — bei Platon. 3. Mangel an Einheit durch große Ausbildung des Verstandes. 4. Die höchste Einheit hervorgehend aus jenem Mangel. Die Ausbildung des Verstandes bringt Ausbildung der praktischen

Vernunft hervor. Diese fodert Vollkommenheit, gleichsam als den Inhalt des formellen Gesetzes. Die Vollkommenheit [fodert] Einheit der Kräfte, aber nicht Einheit durch Alleinherrschaft einer, sondern durch gleichen Regierungsanteil jeder. Dies zu erreichen, wendet sich die praktische Vernunft an die Richterin aller menschlichen Kräfte, die Reflexion. So entsteht Einheit der Reflexion, als das Unerreichte, dem wir nachstreben müssen."

22, 12. Maximum: vgl. Herder, „Ideen zur Philosophie der Geschichte" Buch 13 II: „Die griechische Sprache ist die gebildetste der Welt, die griechische Mythologie die reichste und schönste auf der Erde, die griechische Dichtkunst endlich vielleicht die vollkommenste ihrer Art." Ebenda VII: „. . . zur Philosophie der Geschichte gewissermaßen ein einziges Datum . . . unter allen Völkern der Erde."

22, 25—35. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784). „Zweiter Satz": „Am Menschen . . . sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln." „Vierter Satz": „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. . . . Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzelnen (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden . . . da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Roheit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht, da werden alle Talente nach und nach entwickelt . . ."

23, 10. Vgl. das Gedicht „Breite und Tiefe" (Bd. 1, S. 212). 26—35. Die Stelle geht wohl auf Kant; mindestens deuten die Worte von der Philosophie, die „ihr vor-

nehmstes Geschäft daraus machen muß, Anstalten gegen den Irrtum zu treffen", auf die „Kritiken".

24, 6. Temperatur, im ursprünglichen Sinne = Mischung im richtigen Verhältnis.

Siebenter Brief. Vgl. Jonas III, 335 zu 26, 4 ff.

25, 17—20. Vielleicht nach Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" Buch 10 I.

26, 2. „Eigentum" = Eigentümlichkeit.

Achter Brief. Vgl. Jonas III, 336, 370 ff.

27, 6. Saturns: für Kronos nach dem Gebrauch der Zeit, die griechische und römische Götternamen ohne weiteres vertauscht. 9. Ilias VIII, 41—52. 17. Trieb: vgl. über Reinholds Trieblehre zu Bd. 11, S. 226, 36 f., dann aber auch unten zu 46, 34 ff. über Fichtes einschlägige Ansichten.

28, 7. „Habe den Mut zur Weisheit!" Horaz, Episteln I, 2, 40. 11 ff. Wieder ein im Sinne des Eingangs von „Anmut und Würde" verwerteter Mythus; übrigens ein Lieblingsmotiv Schillers, vgl. „Die Künstler" V. 185 f., „Das Glück" V. 65 f. (Bd. 1, S. 182. 124).

29, 2 f. Pythagoras; vgl. Ciceros Tuskulanen V, 3.

Neunter Brief. Vgl. Jonas III, 336, 389.

29, 14. „Zirkel" = Zirkelschluß oder Diallele.

30, 15 bis 31, 29. Noch am Anfang des Jahres 1794 war Schiller über den Begriff des Genies mit sich nicht einig (vgl. Einl. Bd. 11, S. XLVIII). Am 23. August schon durfte er an Goethe schreiben: „Mir fehlte das Objekt, der Körper, zu mehreren spekulativischen Ideen, und Sie brachten mich auf die Spur davon." Wirklich hat Goethe dem Bilde des „Künstlers", das Schiller hier entwirft, Modell gestanden; vgl. Schiller an Goethe, 20. Oktober 1794 und Goethes Antwort vom 26. Oktober. Die entscheidenden Züge von Goethes Wesen hatte Schiller schon in jenem Brief vom 23. August 1794 erfaßt; jetzt verteilt er das Licht etwas anders, nähert sich im einzelnen aber noch mehr dem tatsächlichen Entwicklungsgange Goethes (z. B. 30, 17 ff.).

30, 24. Agamemnons Sohn: Orest als Muttermörder.

31, 5—12. In Prosa umgeschrieben ist hier eine Stelle aus den „Künstlern", die Schiller aus dem Gedicht gestrichen, aber dem Schlusse eines der Briefe an den Augustenburger eingefügt hat (Jonas III, 389):

„Wie mit Glanz sich die Gewölke malen
Und des Bergs besonnter Gipfel brennt,

Eh' sie selbst, die Königin der Strahlen,
Leuchtend aufzieht an dem Firmament,
Tanzt der Schönheit leicht geschürzte Hore
Der Erkenntnis goldnem Tag voran,
Und die jüngste aus dem Sternenchore
Öffnet sie des Lichtes Bahn."

21 f. Schiller arbeitet hier mit Kants Kategorien der Modalität. 28 f. Vgl. Schillers Gedicht „Der Sämann" (Bd. 1, S. 145).

32, 10. Der reine moralische Trieb: vgl. zu 27, 17. 28 ff. Vgl. an F. H. Jacobi 25. Januar 1795: „Wir wollen, dem Leibe nach, Bürger unserer Zeit sein und bleiben, weil es nicht anders sein kann; sonst aber und dem Geiste nach ist es das Vorrecht und die Pflicht des Philosophen wie des Dichters, zu keinem Volk und zu keiner Zeit zu gehören, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes der Zeitgenosse aller Zeiten zu sein."

Zehnter Brief. Vgl. Jonas III, 375 ff. Mit den letzten Sätzen des Briefes verläßt Schiller völlig den Gedankengang der Briefe an den Augustenburger und kehrt im wesentlichen erst mit Brief 16 zu diesen zurück. Vgl. über diesen und die nächstfolgenden Briefe: Schiller an Körner 5. Januar 1795.

34, 3 f. Vgl. zu 13, 26–30 und gleich 34, 21 f. 9–12. Wieweit die Aufklärung hier Schiller vorgearbeitet hat, zeigt Sulzers Bemerkung (vgl. Sommer S. 206): „Der rohe Mensch ist bloß grobe Sinnlichkeit, die auf das tierische Leben abzielt; der Mensch, den der Stoiker bilden wollte, aber nie gebildet hat, wäre bloß Vernunft, ein bloß erkennendes Wesen, aber nie ein handelndes; der aber, den die schönen Künste bilden, steht zwischen jenen beiden in der Mitte; seine Sinnlichkeit besteht in einer verfeinerten inneren Empfindsamkeit, die den Menschen für das sittliche Leben wirksam macht." 18–20. Unter den vielen Stimmen, die im 18. Jahrhundert sich auf die Griechen zu gedachtem Zwecke berufen, sei neben der Winckelmanns und Herders hier noch eine besonders herausgehoben, die des Kantianers Karl Heinr. Heydenreich. Er sagt in seinem „System der Ästhetik" 1790, S. XXXII: „Die Geschichte der griechischen Kunst und schönen Literatur stellt uns ein Ideal von dem vollkommensten Einflusse der Werke des Kunst- und Dichter-Genies auf den Geist einer Nation dar, ein Ideal, gegen welches der

Grad von Nützlichkeit derselben, welcher in unsern Staaten sichtbar ist, ebensosehr absticht, als die in der Geringfügigkeit von diesem gegründeten zweideutigen Urteile der Neuern über den vorteilhaften Einfluß der Künste auf die bürgerliche Gesellschaft, gegen die für denselben so laut und geradezu entscheidenden Stimmen der Alten."

34, 30—34. Plato im „Staat" III, 398; vgl. Ciceros Tuskulanen II, 11.

35, 8 f. Der „Günstling der Grazien" ist wohl wieder in erster Linie Goethe. 23 bis 36, 18. Eng berührt sich, was Schiller hier „achtungswürdigen Stimmen" in den Mund legt, mit den Angriffen, die Rousseau gegen die Dichtung und insbesondere gegen das Theater vorgebracht hatte, Angriffe, gegen die Schillers Mannheimer Rede (s. Einleitung, Bd. 11, S. XXV f.) gerichtet war.

36, 10 f. „Über den ästhetischen Umgang" wollte Schiller 1793 schreiben; vgl. unten zu S. 109 f. und die Anmerkung S. 376 f.

38, 7—11. Vgl. unten 63, 17 ff.

Eilfter bis fünfzehnter Brief. So gut wie nichts Entsprechendes bei Jonas. Zu Brief 11 und 12 vgl. an Körner 19. Januar 1795 (Jonas IV, 103 f.).

39, 6. Der Begriff „Person" ist im gleichen Sinn schon der Abhandlung „Über Anmut und Würde" geläufig; vgl. Bd. 11, S. 193, Z. 194, 21 f. („die Person oder das freie Prinzipium im Menschen"; ebenso Jonas III, 388) 197, 12. 203, 19 („Natur und nicht Person") u. ö. Vgl. Kants „Kritik der praktischen Vernunft" S. 155: „Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur." „Person" und „Zustand" erscheint in dem Aufsatz „Über das Pathetische" Bd. 11, S. 264, 29 ff. und bei Jonas III, 388 kontrastiert. Jetzt aber finden Schillers Scheidungen eine neue Stütze in Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (vgl. oben zu 11, 8—12) und in seiner „Wissenschaftslehre" (vgl. unten zu 46, 34—39). 8. „notwendigen Wesen" = Gott; vgl. zu 10, 23 und „höchste Intelligenz" (40, 29). 26 f. Gegen Descartes' „cogito, ergo sum". 28 ff. Vgl. Fichtes Sätze: „Ich bin schlechthin, weil ich bin" und „Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Das Subjekt: Ich, ist das schlechthin tätige oder seiende. Durch das Prädikat (z. B. ich stelle vor, ich strebe u. s. f.) wird diese Tätigkeit

in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen" (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 1794. S. 12 und 74).

41, 12 ff. Fichtisch! Vgl. die erste Vorlesung „Über die Bestimmung des Gelehrten".

42, 22. „sinnlichen Trieb" (auch „Stofftrieb" 48, 28): in den „Horen" immer „Sachtrieb"; Körner fand diesen Ausdruck hart (11. Januar 1795). „Stofftrieb" und „Formtrieb" auch bei Reinhold; vgl. Windelband Bd. 2, S. 193.

46, 34—39. „Wechselbestimmung" bei Fichte a. a. O. S. 60 ff. „Trieb nach Wechselbestimmung" ebenda S. 336. Vgl. Kühnemann S. 182: „Das Ich wird als das schlechthin Tätige und das Produkt der Tätigkeit zugleich stabiliert. Es setzt dann Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. Es setzt sich demnach bestimmend, insofern es bestimmt wird, und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt. Keine Unendlichkeit keine Begrenzung, keine Begrenzung keine Unendlichkeit." Schillers Trieblehre ruht auf Fichte, der ein Streben nach unendlichem Sein und ein Streben, sein Bestimmtsein sich vorzustellen, unterscheidet und beide Strebungen als verschiedne Seiten des Triebes nach Tätigkeit faßt, der dem Gemüt eigentümlich ist. Fichte selbst aber verwarf Schillers Trieblehre (vgl. seinen Brief an Schiller vom 27. Juni 1795). Schiller wiederum lehnte Fichtes Schrift „Über Geist und Buchstab in der Philosophie" (vgl. zur Terminologie den Anfang des Abschnittes „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" in Kants „Kritik der praktischen Vernunft" und 47, 38 f.) ab, die, um Schillers Aufstellungen zu korrigieren, einen theoretischen, praktischen und ästhetischen Trieb unterschied. Vgl. über diesen Streit die Anmerkungen unten S. 377. „Fichte hat", meint Kühnemann, „bei so großer Bedeutung für die Durchführung eine so geringe Bedeutung für die innerliche Bewegung und Bildung der Gedanken. Die Abstammung der Ideen ist die gleiche, von Kant. Aber die schaffenden Individuen sind durch eine Welt geschieden."

49, 8—32. Der Angriff auf die teleologische Naturbetrachtung ist im Sinne Goethes gehalten, der Z. 19—24 unverkennbar charakterisiert wird. Z. 27 in den „Horen" noch schärfer: „wo sie durchaus nichts zu sagen hat." In der Abhandlung „Über Anmut und Würde" hatte Schiller gleich scharfe Worte nur für „überwiegende Sensualität",

und Goethe fühlte sich durch diese Worte getroffen; daß Schiller jetzt die ihm selbst näher stehende „überwiegende Rationalität" so energisch bekämpft, ist sicher auf Goethes Einfluß zurückzuführen.

52, 14—17. Die Umschreibung des ethischen Ideals als eines Unendlichen, dem der Mensch sich nur nähern, das er aber nicht erreichen kann, ist Fichtisch.

53, 17—23. Der Trieb, in dem sinnlicher und Formtrieb „verbunden wirken", ist also (vgl. 46, 1—4) kein „dritter Grundtrieb, der beide vermittelt", da sinnlicher und Formtrieb „den Begriff der Menschheit erschöpfen". Mit Unrecht wohl leitet Danzel den Ausdruck „Spieltrieb" aus Weißhuhns Aufsatz „Das Spiel in strengster Bedeutung" ab, der im 4. Stück des 1. Jahrgangs der „Horen", also nach diesem Teile der „Briefe" erschienen ist. Kant gebraucht „Spiel" im Sinne zwangfreier Betätigung der Kräfte; z. B. „Kritik der Urteilskraft" § 14, S. 42: „Alle Form der Gegenstände der Sinne . . . ist entweder Gestalt oder Spiel." Über den Unterschied von Kants und Schillers Spielbegriff vgl. Gneiße S. 180. In Kants Sinne erscheint der Terminus in „Anmut und Würde" S. 194, 22. 195, 6. 207, 15. 36. 212, 21 u. ö. Vgl. auch in den „Vorlesungen" unten S. 338, 33. 339, 1. Home (vgl. zu Bd. 11, S. 195, 21) führt das Vergnügen der Kinder am Spiele auf die Annehmlichkeit der Bewegungen „ohne eine Beziehung auf eine Absicht oder ein Spiel" zurück. Sommer, der (S. 426) das „mißverständliche Wort" umdeutet in „Beseelung der Form in der Anschauung", leitet (mit Hinweis auf den Psychologen Feder, dem der Trieb zu spielen ein wichtiges Merkmal der kindlichen Seele ist) das Wort „Spieltrieb" aus dem Ideenkreis des sensualistisch gewendeten Empirismus ab. Inhaltlich bedeute es etwas völlig Originales: das sinnlich objektive Phänomen der Beseelung des Gegenständlichen.

54, 3—13. Die Wiederaufnahme von Gesichtspunkten, die schon in „Anmut und Würde" entwickelt sind, ist augenfällig; vgl. insbesondere zu „Neigung", „Achtung" und „Liebe": Bd. 11, S. 234, 18. 238, 8 u. 19.

55, 15. lebende Gestalt: vgl. Sommer S. 419 f.: „Die Formel . . . erscheint . . . in gewissem Sinne bedingt durch die dem deutschen Geistesleben vermittelte Anschauung der griechischen Plastik. Erst mußte in einer einfachen künstle-

rischen Form ein solcher Gefühlsinhalt mit so großer Kraft wie bei Winckelmann erschaut werden, erst mußte andererseits das Objektive der Plastik bei allem Gefühlsüberschwang so deutlich hervorgehoben sein, bevor beide Elemente in der Deutung der Schönheit als lebendige Gestalt in gleicher Weise betont werden konnten. Wir haben als Charakteristikum der alten Ästhetik die einseitige Betonung des Gegenständlichen getroffen und haben im Gegensatz hierzu Herder als den Philosophen des überschwänglichen Gefühls kennen gelernt. Winckelmann bedeutet die Mäßigung der überschwänglichen Kraft durch die ästhetische Verlegung derselben in das Objektive. Winckelmann erscheint hier als tatsächliche Vereinigung der aristotelischen Objektivität mit der subjektivistischen Gefühlsschwärmerei, er bedeutet wie Herder in der philosophischen Weltanschauung die höchste Beseelung der Gegenständlichkeit zunächst in dem Anschauen der plastischen Kunstwerke und ist dadurch der direkte Vorläufer von Schillers ‚sinnlich-objektiver Ästhetik‘ geworden." Vgl. dazu und über die Bedeutung dieses Gesichtspunkts für die Kalliasbriefe die Einleitung Bd. 11, S. XXXIX f. 23—25. Vgl. Kalliasbriefe bei Jonas III, 294: „Die Form ist an einem Kunstwerk bloße Erscheinung, d. i. der Marmor scheint ein Mensch, aber er bleibt, in der Wirklichkeit, Marmor."

56, 34. Burke: vgl. unten 343, 20 ff.

57, 33. „Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei. Herausgegeben von J. C. Fueßli" (Zürich 1762).

58, 19. In den „Horen" ist die Anmerkung beigefügt: „Es gibt ein Kartenspiel und gibt ein Trauerspiel: aber offenbar ist das Kartenspiel viel zu ernsthaft für diesen Namen." 36 f. libyschen Gegners: des Löwen.

59, 20 bis 60, 30. Wiederum die Argumente der Abhandlung „Über Anmut und Würde" (Bd. 11, S. 236, 25 bis 237, 2 und die Anmerkung Z. 6—10). Vgl. auch „Das Ideal und das Leben" Str. 1 (Bd. 1, S. 191 f.). Wenn Schiller diesmal statt der in „Anmut und Würde" genannten Bildwerke der Alten die Juno Ludovisi nennt (60, 15), so dürfte abermals an Goethes Einfluß zu mahnen sein; vgl. „Italienische Reise", Rom, den 6. Januar: „Zu meiner Erquickung habe ich gestern einen Ausguß des kolossalen Junokopfes, wovon das Original in der Villa Ludovisi steht, in den Saal gestellt. Es war dieses meine erste Liebschaft in Rom, und nun besitz' ich sie.

Keine Worte geben eine Ahnung davon. Es ist wie ein Gesang Homers." An dieser Stelle der erläuternden Beigaben sei ein für allemal die Kluft angedeutet, die in der Auffassung antiker Kunst und Dichtung die Zeit Schillers und Goethes von der Gegenwart trennt. Wilamowitz, „Griechische Tragödien" (Berlin 1900) 2, 27 urteilt: „Aus der Verfallzeit stammen . . . die künstlerischen Ideale des Klassizismus, der Laokoon an der Spitze. Wenn selbst Goethe die Juno Ludovisi als das Höchste von Griechenschönheit anstaunt, zu der sie sich kaum anders verhält als Thorwaldsen, wenn er an dem Hirtenroman des Longus und den Bildern Philostrats Gefallen finden konnte, die das Äußerste an gezierter Verfratzung und falscher Imitation leisten, wie soll man sich wundern, daß die wenigen, die das Wesentliche sahen . . ., kaum Gehör fanden." 29 ff. vgl. Xenion 130 bei Schmidt-Suphan S. 15. 131 f.

Sechzehnter Brief. 62, 15 ff. berührt Schiller wieder die Bahn der Briefe an den Augustenburger, die er hier wie überhaupt fortan viel freier benutzt als früher; vgl. Jonas III, 378 f.

61, 15. Vgl. Brief 13 am Schluß (51, 18 ff.). Vgl. zu der Terminologie des folgenden die zu Bd. 11, S. 250, 3 zitierte Stelle aus der „Kritik der Urteilskraft" S. 120 f.

63, 17. jener Widerspruch: vgl. 35, 20 ff., 38, 7 ff.

Siebenzehnter bis zweiundzwanzigster Brief. Nichts Entsprechendes bei Jonas. In den „Horen" führen die Briefe 17—27 die Überschrift „Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen." Denn nur den ersten Teil des 63, 36 ff. gegebenen Programmes hat Schiller ausgeführt. Den 18. bis 22. oder 23. Brief bezeichnet Schiller am 21. September 1795 Körner gegenüber als Darstellung seines „Systems" der Ästhetik; vgl. Einleitung Bd. 11, S. LVIII.

65, 12. In den „Horen" folgte die Anmerkung: „Der vortreffliche Verfasser der Schrift: Grundsätze der Ästhetik u. s. f., Erfurt 1791, [Koadjutor v. Dalberg, Schillers Gönner und Freund] unterscheidet in der Schönheit die zwei Grundprinzipien Anmut und Kraft und setzt die Schönheit in die vollkommenste Vereinigung beider; welches mit der hier gegebenen Erklärung aufs genaueste zusammentrifft. Auch in seiner Definition liegt also schon der Grund der Einteilung der Schönheit in eine schmelzende, worin die Anmut,

und in eine energische, worin die Kraft überwiegt." Eigentlich ein versteckter Hinweis auf die Abhandlung „Über Anmut und Würde".

67, 1—4. Schon in den „Künstlern" angenommen. 6 f. mittleren Zustand: vgl. Bd. 11, S. 89, 12. 99, 10 ff.

69, 19 ff. Vgl. die Fußnote 56, 34 ff.

72, 32 bis 73, 15. Vorländer (Philosoph. Monatshefte 1894, 30, 57 ff.) hat festgestellt, daß die ganze Stelle ohne Quellenangabe in Kants posthumem, von Reicke herausgegebenem Werke (Altpreuß. Monatsschrift 21, 366) steht.

78, 5 ff. Wiederum die schon in den Kalliasbriefen dargelegte, in „Anmut und Würde" und „Über das Pathetische" verwertete Antithese moralischer und ästhetischer Handlungen; vgl. zu Bd. 11, S. 213, 22—24. 265, 16 bis 267, 31.

79, 1. vorigen Briefs: vielmehr Brief 19.

80, 7. In den „Horen" verweist eine Anmerkung auf Brief 14 und 15.

81, 8—17. Vgl. „Über Anmut und Würde".

83, 15—26. Das Endziel der ganzen Ästhetik Schillers! In diesen Worten ist das objektive Merkmal des Schönen, das Schiller im Gegensatz zu Kant annahm, durch Analyse des Gefühlsinhalts der Wirkung des Schönen festgelegt.

84, 15. Vgl. Schillers Bemerkungen zu einem Aufsatze Körners über Musik, die er dem Freunde am 10. März 1795 gesandt hat (Hist.-krit. Ausg. X, 386 f.). 34—37. Vgl. unten zu 209, 25—38.

85, 5—32. Dieselben Grundsätze schon in dem Kalliasbriefe vom 28. Februar 1793 („Das Schöne der Kunst", Jonas III, 291 ff.); insbesondere S. 294: „Die Natur des Mediums oder des Stoffs muß ... von der Natur des Nachgeahmten völlig besiegt erscheinen. Nun ist es aber bloß die Form des Nachgeahmten, was auf das Nachahmende übertragen werden kann; also ist es die Form, welche in der Kunstdarstellung den Stoff besiegt haben muß." Vgl. auch unten 338, 14—18. 32. „Künste des Affekts" sondert schon der Brief an Körner vom 3. Februar 1794 (Jonas III, 422 f.) von den „schönen Künsten in strengster Bedeutung". Das hier gefällte Urteil kehrt später in Schillers Schriften mehrfach wieder; vgl. zu 197, 8 ff.

86, 30—32. Vielleicht im Hinblick auf Goethes „Römische Elegien" gesagt, die, abgesehen von der dreizehnten, in dem-

selben Stück der „Horen“, das Brief 17—27 enthielt, zum erstenmal erschienen. Vgl. zu 216, 32 ff.

Dreiundzwanzigster Brief. Zu 91, 4 ff. vgl. Jonas III, 386.

86, 33 knüpft wieder an Brief 16 an.

87, 5. mittleren Zustand: vgl. zu 67, 6 f. 19—33. Ein neues unzweideutiges Bekenntnis, daß Schiller an den Grundlagen der Ethik Kants zu rütteln nicht gedenkt.

90, 21 ff. Zum Begriff „edel“ vgl. die Vorlesungsfragmente 344, 16, „Anmut und Würde“ Bd. 11, S. 242, 17, „Über das Pathetische“ ebenda S. 251, 33. Wenn das „edle“ ausdrücklich hier von dem „erhabenen“ Betragen gesondert wird (91, 25 f.), so macht sich gegenüber den Äußerungen von 1793 eine Begriffsverschiebung geltend, die das „Edle“ aus der Sphäre der Begriffe „Würde“ und „Erhaben“ ins Gebiet der „Anmut“ und der „schönen Seele“ hinüberspielt. 30. Freiheit in der Erscheinung: die Definition des Schönen in den Kalliasbriefen; vgl. die Einleitung Bd. 11, S. XXXVII.

92, 7. Vgl. die Votivtafel „Die moralische Kraft“ Bd. 1, S. 142.

Vierundzwanzigster Brief. Vgl. insbesondere Jonas III, 386—388.

93, 24—31. Frei nach V. 328—35; Anklänge an die Stelle auch in Goethes Brief an Schiller vom 9. August 1797 und Schillers Antwort vom 17.

97, 17—19. Vgl. „Das Ideal und das Leben“ V. 107 f. (Bd. 1, S. 195).

Fünfundzwanzigster Brief. Vgl. insbesondere Jonas III, 386 f.

99, 2. Der Begriff „Betrachtung“ ist von Schiller erfaßt: Kalliasbriefe bei Jonas III, 241. 6—12. Vgl. „Die Künstler“ V. 174—78 (Bd. 1, S. 182) und Bd. 11, S. LII f.

100, 4 f. uralten Dichtungen: Hesiods „Theogonie“ V. 617 ff. 9. Saturnus für Kronos wie 27, 6. 24—36. Vgl. „Die Künstler“ V. 103—115 (Bd. 1, S. 180).

102, 33 bis 103, 2. Richtig bemerkt Berger (S. 304 f.), daß Schiller zwar durch die Wendung „wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form“ unversehens den Anschein erwecke, „als ob er sich zu der dem nachkantischen Idealismus angehörigen Definition des Schönen als der (wirklichen) Einheit des Idealen und Realen bekenne: so

verstanden, daß dieses Verhältnis ein wirkliches, nicht von unserem Subjekt aus mitbestimmtes sein soll". Augenscheinlich indes könne Schiller es nicht so gemeint haben. „Denn überall bei Schiller finden wir, daß diese Harmonie nicht eine absolut vorhandene, kein Erfahrungsbegriff ist, sondern bloß eine Forderung — etwas, das wir als eine notwendige Aufgabe für unsere sinnlich-vernünftige Natur betrachten müssen."

Sechsundzwanzigster Brief. Vgl. insbesondere Jonas III, 392.

104, 1 ff. Vgl. „Das Eleusische Fest" V. 9 ff. (Bd. 1, S. 170). 23. In den „Horen" folgt die Anmerkung: „Man lese über diesen Gegenstand, was Herder im dreizehnten Buche der Ideen z. Philos. d. Geschichte der Menschheit über die veranlassenden Ursachen der griechischen Geistesbildung sagt." Vgl. oben zu 17, 15 bis 18, 5. 22, 12. 34, 18 bis 20. 29. Schein: Sommer (S. 428 ff.) nennt den Begriff des Scheins den „Grundbegriff der Schillerschen, d. h. klassischen Ästhetik". „Die Hervorhebung der subjektiven Vorgänge bei der Vorstellung von Objekten besonders der ‚schön' genannten war schon längst in der deutschen Ästhetik unter dem Einfluß der Leibnizschen Psychologie geschehen. Nun tut Schiller, ebenso wie Kant in seinem Gebiete, den weiteren entscheidenden Schritt in der Richtung des ästhetischen Phänomenalismus und faßt die im Raum ausgedehnten Gegenstände selbst als subjektive Phänomene auf [vgl. 107, 1–6]." Aus den Bemerkungen 106, 3–12 folgert Sommer vor allem das Phänomenalistische der Schillerschen Anschauung. Einschränkend setzt er hinzu: „Schiller selbst fordert zwar nach dieser Verherrlichung der künstlerischen Welt des Scheins strenge Trennung von Schein und Wahrheit im Gebiet der Naturerkenntnis, und alles, was er sagt, gilt also nur für die künstlerische Auffassung der Welt. — Man kann den geistesgeschichtlichen Vorgang, der sich hier abspielt, vielleicht so bezeichnen: Bei Schiller schränkt sich der Phänomenalismus, welcher sich unter Einwirkung der Leibnizschen Psychologie in Deutschland entwickelt hatte, auf das ästhetische Gebiet ein."

Über den Unterschied des Begriffes „Schein" bei Kant und bei Schiller vgl. Gneiße (S. 179 f.): „Daß Kant unter Schein nur etwas Täuschendes versteht, was aller wahren Erkenntnis entgegengesetzt ist, braucht nicht gezeigt zu wer-

den: die Kritik der reinen Vernunft spricht sich darüber deutlich genug aus. Wenn nun Schiller den ästhetischen Schein als Vorbedingung aller wahren Erkenntnis nachweist, so ist wohl klar, daß beide unter den Worten Schein ganz verschiedene Dinge verstehen." Wenn Gneiße indes (S. 21*) annimmt, daß Körners Brief an Schiller vom 4. Februar 1793 mit seinen Bemerkungen über „allgemeinen und daurenden Schein" Schillers Scheinbegriff bilden geholfen habe, so übersieht er, daß Körner hier den Ausdruck ganz im Kantischen Sinne gebraucht. Daß indes Schillers Scheinbegriff, wenn nicht terminologisch, so doch innerlich aus Anschauungen Kants entstanden ist, darf behauptet werden; vgl. auch Kühnemann S. 136 und Berger S. 303. Vgl. an Körner, 28. Februar 1793 (Jonas III, 294): „Bei einem Kunstwerk ... muß sich ... die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren ... Wirklichkeit heißt hier das Reale, welches an einem Kunstwerke immer nur die Materie ist und dem Formalen oder der Idee, die der Künstler in dieser Materie ausführt, muß entgegengesetzt werden."

104, 29. Neigung zum Putz: vgl. 327, 31 bis 328, 29, auch 334, 17—19. 30 bis 105, 9. Vgl. „Das Ideal und das Leben" V. 11—20 (Bd. 1, S. 192).

105, 30 ff. Vgl. den Schluß des Prologs zu „Wallenstein" und „An Goethe" V. 47 f. (Bd. 1, S. 201). Hier wurzelt Schillers Überzeugung, daß das Theater nicht den Eindruck des Wirklichen erwecken solle; vgl. Einleitung zu Bd. 7, S. XIX f. und Anm. zu Bd. 11, S. 166, 32 ff. 37 f. wenn er sich der obengedachten Affinität erinnert = wenn er nur das Reelle sucht (vgl. oben 104, 30 ff.). Man hat vermutet, Schiller habe „nicht erinnert" schreiben wollen. Der Sinn wäre dann: wenn der Verstand vergißt, daß er in seiner Verwerfung des Scheins mit „der höchsten Stupidität" übereinstimme. 38 bis 106, 2. Vgl. S. 121 ff.

106, 15. Wilder: siehe oben zu 13, 26—30.

109 f. Schillers Absicht, einen Aufsatz über ästhetischen Umgang zu schreiben (vgl. oben zu 36, 10 f.) ist hier wenigstens zum Teil erfüllt.

Siebenundzwanzigster Brief. Vgl. insbesondere Jonas III, 391 f. und 416 ff.; über den möglichen Zusammenhang des Briefes mit Schillers und Goethes geplanter „Korrespondenz über gemischte Materien" vgl. Jonas IV, 479 zu Brief 756 und Berger S. 237.

112, 21 ff. Berger (S. 301) erinnert, daß Goethe (nach Schillers Brief an Körner vom 1. September 1794), angeregt durch Schillers Mitteilungen über seine ästhetische Theorie, ihm einen Aufsatz sandte, worin er die Deutung der Schönheit als einer „Vollkommenheit mit Freiheit" auf organische Naturen anwandte. Die durch diese Mitteilung in Schiller erweckten Ideen (vgl. über sie seinen Brief an Körner vom 25. Oktober 1794) kommen hier zur Darstellung.

113, 12. Reich der Form: Das Gedicht „Das Ideal und das Leben", ursprünglich „Das Reich der Schatten" betitelt, hieß in der ersten Ausgabe von Schillers Gedichten „Das Reich der Formen" (vgl. Bd. 1, S. 335 f.). Wie nahe es mit den in den „Briefen" entwickelten Ansichten zusammenhängt, belegen die vielen hier gegebenen Verweisungen.

116, 6. Vgl. das Gedicht „Der Tanz" (Bd. 1, S. 120 f). 10—15. Ilias III, 1—9, nach Lessings Bemerkung im „Laokoon" Stück 1.

117, 11 f. Schiller denkt an das Tauris Iphigeniens; vgl. auch „Das Eleusische Fest" V. 15 f. (Bd. 1, S. 170). 14—20. Die Lösung des 9. 19 ff. aufgegebenen Problems.

119, 16—20. Vgl. „Die Künstler" V. 397—405 (Bd. 1, S. 189). 24. Vorberger meint, Schiller habe sich aus Lessing des „Amor, der den Löwen zügelt" (auf einer Gemme) erinnert.

Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen (S. 121—149).

In den „Horen" 1795 wurde der erste Teil des Aufsatzes (bis S. 142, 3) unter dem Titel „Von den notwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten" Stück 9, S. 99 - 125, der Rest unter dem Titel „Über die Gefahr ästhetischer Sitten" Stück 11, S. 31—40 veröffentlicht. In der Sammlung der „Kleineren prosaischen Schriften" Teil 2 (1800) S. 355—415 sind beide Teile unter dem oben gegebenen Titel verbunden. Schiller hatte schon in den „Briefen über ästhetische Erziehung" (105, 38 bis 106, 2) das Thema beider Aufsätze aufgestellt und künftiger Bearbeitung sich vorbehalten; der zweite Aufsatz fällt ferner in den Rahmen der geplanten Studie „Über den ästhetischen Umgang", von der Schiller am 4. Oktober 1793 an Körner, am 1. Oktober 1794 an Garve meldete, die aber niemals unter diesem Titel ver-

öffentlicht worden ist (vgl. indes zu 36, 10 f. und 109 f.). Nach Schillers Brief an Körner vom 21. Dezember 1795 ist der zweite Aufsatz im Herbst 1793 niedergeschrieben worden, also etwa gleichzeitig mit dem Briefe an den Augustenburger vom 3. Dezember 1793, d. h. mit dem Aufsatze „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ (vgl. unten S. 150 ff.). Auch der erste Aufsatz lag längst in Schillers Absicht; Anlaß indes sowohl der Abfassung wie des polemischen Tones wurde im Sommer 1795 eine Kontroverse mit Fichte. Fichte reichte dem Herausgeber der „Horen“ Ende Juni ein Manuskript „Über Geist und Buchstab in der Philosophie“ ein (vgl. zu 46, 34—39), einen Versuch auf dem Gebiet der Ästhetik, der wie die „Briefe über die ästhetische Erziehung“ mit einer Dreiteilung der Triebe auftrat, ohne Schillers zu gedenken, während Schiller doch alle Anleihen sorgsam gebucht hatte, die er bei Fichte gemacht (vgl. auch oben 11, 8 ff.). Schiller lehnte verletzt und ärgerlich den Aufsatz ab; von dem Briefe, der die Ablehnung enthielt, sind nur Konzepte erhalten (Jonas IV, 191—198). Fichtes scharfe Entgegnung verwarf Schillers Trieblehre, zunächst den Stofftrieb und verurteilte auch seinen philosophischen Stil (Fichtes Leben und Briefwechsel II, 379 ff.); dagegen verteidigte sich Schiller am 3. August 1795 (Konzepte bei Jonas IV, 220 bis 230). Über den ganzen Handel vgl. „Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste“ LV (1795), S. 313 ff., Urlichs in der „Deutschen Rundschau“ XXXVI (1883), S. 247 ff. und zu dem Aufsatz „Über den ästhetischen Umgang“ P. Kaiser in der „Festgabe an Karl Weinhold“ S. 130 ff.

121, 11—26. Im Sinne der Abhandlung „Über Anmut und Würde“ Bd. 11, S. 228 ff. und des 16. Briefes „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“.

122, 7—15. Vgl. ebenda Brief 14. Zustand: Brief 11, S. 39, 6.

123, 30 ff. Vgl. den Brief an Fichte vom 3. August 1795 (Jonas IV, 221 f.) und an den Augustenburger vom 21. November 1793 (Jonas III, 396 f.).

124, 36. Beispiele: Gegen Schillers eigene Praxis, die zunächst in den „Kalliasbriefen“, dann aber in den kleineren Aufsätzen mit dem Beispiel gern und erfolgreich arbeitet; vgl. Sommer S. 392 ff. über „Schillers Methode“.

127, 1 ff. Vgl. an den Augustenburger, Jonas III, 394 ff.

128, 7. Über den Begriff „organisch" vgl. die Einleitung Bd. 11, S. XXXII f. und XXXVII f.

129, 32 bis 130, 9. Wieder verwertet Schiller die Kantischen Kategorien der Modalität wie oben 31, 21 f.

132, 27. Spiel: vgl. zu 53, 17 ff.

133, 24 bis 134, 7. Vgl. den Brief an Fichte (Jonas IV, 221): „Meine beständige Tendenz ist, neben der Untersuchung selbst, das Ensemble der Gemütskräfte zu beschäftigen und soviel möglich auf alle zugleich zu wirken. Ich will also nicht bloß meine Gedanken dem andern deutlich machen, sondern ihm zugleich meine ganze Seele übergeben und auf seine sinnlichen Kräfte wie auf seine geistigen wirken."

134, 7—19. Der Angriff auf Fichte ist unverkennbar. Hatte dieser in dem obenerwähnten Brief geschrieben: „Sie fesseln die Einbildungskraft, welche nur frei sein kann, und wollen dieselbe zwingen, zu denken. — Ich muß alles von Ihnen erst übersetzen, ehe ich es verstehe" — so wird ihm auf Z. 13 das böse Wort zurückgegeben. 10. Peterskirche: vgl. die Votivtafel gleichen Titels Bd. 1, 151 und „An die Freunde" V. 35 f., ebenda S. 45. 26 ff. Die Dreiteilung ist im Sinne der „Briefe über die ästhetische Erziehung" gehalten: nicht den Stoff- und nicht den Formtrieb, sondern lediglich den Spieltrieb befriedigt „ein solcher Schriftsteller", er wirkt nicht sinnlich, nicht logisch, sondern ästhetisch. Vom Standpunkte des harmonischen Menschenideals erfüllt er mithin die höchste Aufgabe.

135, 3—7. An Fichte (Jonas IV, 223): „Der verkennt mich ganz, der mich als Lehrer schätzen will."

136, 8—24. Das Motiv der „Künstler" und des Eingangs von „Anmut und Würde"; vgl. zu Bd. 11, S. 181, 14—23. 25 bis 137, 11. Vgl. „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 222, 37 bis 223, 31 und das Epigramm „Weibliches Urteil" (Bd. 2, S. 91).

139, 15—39. „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben" Teil 1 (Breslau 1792), S. 295—452: „Über die Maxime Rochefaucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bei der Armee, niemals am Hofe." Vgl. D. Jacoby in Schnorrs Archiv VII (1878), S. 95 ff. und Jonas IV, 28.

140, 26. Dilettanten: vgl. unten S. 324 f.

141, 22—26. Vgl. „Die Ideale" V. 81—88 (Bd. 1, S. 163).

142, 4. Siehe oben S. 376. 25 ff. Vgl. 121, 11 ff.
143, 12. Wilder: vgl. oben zu 13, 26—30.
144, 36. Achtung: vgl. zu 54, 3—13.
145, 17. Liebe: vgl. ebenda und zu „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 238, 19.
146, 23. Liaisons dangereuses: Roman von P. A. Choderlos de Laclos (1782); vgl. unten 220, 10, Schiller an Körner, 22. April 1787 (Jonas I, 340) und das Xenion 737 bei Schmidt-Suphan. 30. unvollkommene Pflichten: die Tugendpflichten im Gegensatz zu den Rechtspflichten.
147, 10—15. Anspielung auf die französische Revolution.
148, 33—38. Vgl. Goethe, „Ilmenau" V. 180—183 (Jub.-Ausg. Bd. 1, S. 281):

Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer andre wohl zu leiten strebt,
Muß fähig sein, viel zu entbehren.

Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten (S. 150—160).

Erster Druck: „Horen" 1796, 3. Stück, S. 78—91. Eine Umarbeitung des Briefes an den Augustenburger vom 3. Dezember 1793 (Jonas III, 399—409); K. Breul vergleicht in der „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" XXVIII, 376 ff. die beiden Fassungen und stellt „nur sehr unbedeutende Veränderungen" fest.
150, 1. Oben 142, 4 bis 149, 13.
153, 13. sinnlicher Trieb: vgl. 42, 22.
155, 15. Motion: parlamentarisch = Antrag. 19 bis 156, 2. Die in Schillers „Sammlungen historischer Memoires" (Abt. 1, I, 23 f.) erzählte Geschichte gibt Schiller hier nicht ganz treu aus dem Gedächtnisse wieder.
156, 3—12. Der jüngere Bruder der Herzogin-Mutter von Sachsen-Weimar, preußischer Generalmajor zu Frankfurt a. O., war am 27. April 1785 in der Dammvorstadt zu Frankfurt ein Opfer seiner Verwegenheit geworden. Da er wegen seiner Menschenfreundlichkeit sehr beliebt war, verbreitete sich das Gerücht, er habe den Tod gefunden, als er den vom Eisgang bedrohten Bewohnern zu Hilfe eilte, wobei er, da man ihn zurückhalten wollte, ausgerufen habe: „Ich will sie retten. Ich bin ein Mensch wie sie und verpflichtet, meine Brüder zu retten." Vgl. Goethes Gedicht

„Herzog Leopold von Braunschweig“ (Jub.-Ausg. Bd. 1, S. 248) und Suphan in der „Deutschen Rundschau“ LVII, 335.

157, 13—16. Vgl. „Über die ästhetische Erziehung“ Brief 25 Schluß S. 102 f. 31—36. Vgl. die Votivtafel „Meine Antipathie“ (Bd. 1, S. 144).

158, 8—10. Die Antithese „Moralität“ und „Legalität“ entwickelt Kant am Anfang des 3. Hauptstückes des 1. Buches des 1. Teils der „Kritik der praktischen Vernunft“ S. 127, wie denn der ganze Abschnitt „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ Voraussetzung des Aufsatzes ist.

159, 35. Religion: vgl. unten zu 304, 11—24.

Über naive und sentimentalische Dichtung (S. 161—263).

Erster Druck: S. 161 bis 187, 8 unter dem Titel „Über das Naive“ in den „Horen“ 1795, Stück 11, S. 43—76. — S. 187, 9 bis 229, 16 unter dem Titel „Die sentimentalischen Dichter“ ebenda St. 12, S. 1—55. — S. 229, 17 bis 263 unter dem Titel „Beschluß der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichter, nebst einigen Bemerkungen einen charakteristischen Unterschied unter den Menschen betreffend“ ebenda 1796, Stück 1, S. 75—122. Im ersten Druck steht vor S. 193, 21 die Überschrift „Satyrische Dichtung“, vor S. 201, 20 „Elegische Dichtung“. Der Gesamttitel erscheint zum erstenmal in den „Kleineren prosaischen Schriften“ Teil 2 (1800), S. 3—216.

Vorzüglich kommentiert ist die Abhandlung in der Schulausgabe von Josef Egger und Karl Rieger (Wien 1885 u. ö.); vgl. auch Udo Gaede, „Schillers Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung. Studien zur Entstehungsgeschichte“ (Berlin 1899).

161, 1 bis 163, 3. Die „Kritik der Urteilskraft“ (§ 42, S. 164 f.) stellt im Gegensatz zu dem „Interesse am Schönen der Kunst“ ein „unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur“ fest: „Der, so einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen andern mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts u. s. w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht

allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt, ohne daß ein Sinnenreiz daran Anteil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände. — Es ist aber hiebei merkwürdig, daß, wenn man diesen Liebhaber des Schönen in geheim hintergangen hätte, und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden ... würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflexion begleiten." „Dieses Interesse aber", heißt es weiter (S. 167), „ist der Verwandtschaft nach moralisch und der, so es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohl gegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischen Gesinnung zu vermuten." „Dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur" ist (S. 168) „wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist" (vgl. oben 164, 1—3). Zuletzt (S. 170 f.) wird als Beweis, daß es Schönheit der Natur sein müsse, was dieses Interesse anrege, das von Schiller (162, 26—32) zitierte Beispiel angeführt und in wörtlichem Anklange an 161, 23 f. geschlossen: „Es muß Natur sein oder von uns dafür gehalten werden, damit wir am Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können." Schiller spricht im Gegensatz zu Kant nur von dem Interesse an der Natur, nicht an dem Schönen der Natur. Ferner wird die Bedingung der Naivität (161, 26) von Kant nicht gestellt. Den Begriff der „Natur in dieser Betrachtungsart" (162, 3—6) hat Schiller im Kalliasbrief vom 23. Februar 1793 festgestellt (Jonas III, 269 ff.): „Natur ist, was durch sich selbst ist. Kunst ist, was durch eine Regel ist." „Die Natur des Dinges ... ist gleichsam die Person des Dings," ... „das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge." „Wir können nicht umhin, dem Baume seine eigene Natur, seine Persönlichkeit zuzugestehen." Gemeint ist aber durchaus bei dieser Betrachtungsweise, daß der Natur der Gedanke der Freiheit

nur geliehen ist. Durch diesen Gedankenprozeß wird die Natur zum Analogon des sittlich autonomen Menschen; da sie aber den Schwankungen und Einseitigkeiten des Menschen nicht ausgesetzt ist, kann Schiller, der höchste Menschlichkeit in der sittlich autonomen schönen Seele erblickt,

163, 6—12 die Natur als Symbol der Harmonie fassen, die der Mensch anzustreben hat. Vgl. Schillers Distichon „Das Höchste" (Bd. 2, S. 89). Am 23. Dezember 1786 schrieb Goethe an die Herzogin Luise: „Das geringste Produkt der Natur hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich, und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken, ich bin sicher, daß innerhalb eines kleinen Zirkels eine ganze wahre Existenz beschlossen ist." Das oben Angedeutete lehrt, daß Schiller hier mit Goethe übereintrifft, nicht von ihm gelernt hat. Daß vielmehr diese Anschauungen schon längst Schiller eingeboren waren, zeigt ein Brief an Lotte und Karoline vom 10. September 1789: „Nie hab' ich es noch so sehr empfunden, wie frei unsre Seele mit der ganzen Schöpfung schaltet — wie wenig sie doch für sich selbst zu geben im stande ist und alles alles von der Seele empfängt. Nur durch das, was wir ihr leihen, reizt und entzückt uns die Natur . . . Bewundernswert ist mir doch immer die erhabene Einfachheit und dann wieder die reiche Fülle der Natur. Ein einziger und immer derselbe Feuerball hängt über uns — und er wird millionenfach verschieden gesehen von Millionen Geschöpfen, und von demselben Geschöpf wieder tausendfach anders. Er darf ruhen, weil der menschliche Geist sich statt seiner bewegt — und so liegt alles in toter Ruhe um uns herum, und nichts lebt als unsre Seele. — Und wie wohltätig ist uns doch wieder diese Identität, dieses gleichförmige Beharren der Natur. Wenn uns Leidenschaft, innrer und äußrer Tumult lang genug hin und her geworfen, wenn wir uns selbst verloren haben, so finden wir sie immer als die nämliche wieder, und uns in ihr." Wie streng Schiller diese Anschauung festgehalten hat, beweist V. 191—200 des „Spaziergangs" (Bd. 1, S. 140). Vgl. unten S. 177 ff. 13 ff. Vgl. den Anfang des auf Kant fußenden Aufsatzes „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde" (Bd. 13, S. 24 f.) und in der Abhandlung „Über Anmut und Würde" (Bd. 11), S. 204, 28 bis 32 und S. 209, 16 ff. Nicht nur daß hier die Freiheit des Menschen so stark betont, son-

dern daß der Natur Ehrwürdigkeit zuerkannt wird, ist wichtig und stimmt mit den jetzt vertretenen Ansichten überein. 22—30. Das ethische Ideal Schillers in der Fichteschen Formulierung des 11. Briefes „Über die ästhetische Erziehung"; vgl. zu 41, 12 ff.

164, 7. empfindsamen Reisen: Lawrence Sterne und seine Nachfolger in der Literatur und im Leben sind gemeint. 37 ff. „Bestimmung" und „Bestimmbarkeit": der tiefere Sinn des hier Gesagten erhellt aus dem 19. bis 21. Briefe „Über die ästhetische Erziehung". Den Gedanken formen dichterisch die Distichen „Das Kind in der Wiege" (Bd. 1, S. 258), „Menschliches Wissen" (Bd. 1, S. 146) und „Erwartung und Erfüllung" (Bd. 2, S. 92).

165, 27 bis 167, 6. Schiller steuert sofort auf die Feststellung des „Naiven der Gesinnung" los, durch die er über Kant hinauskommt, dessen Begriff der Naivität sich mit Schillers „Naivem der Überraschung" deckt. Mendelssohns Abhandlung „Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften" setzt das letztere durch die Verbindung mit dem Erhabenen sofort auf eine höhere Stufe und nimmt so das Naive der Gesinnung vorweg: „Überhaupt", sagt er, „besteht das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt im Äußerlichen, die, ohne es zu wollen, innerliche Würde verrät; in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs; in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung; in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, sondern Edelmut, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Überredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt sein werden, als wir gegen sie sind." Ja sogar die Antithese des Naiven der Überraschung und der Gesinnung ist von Mendelssohn durch den Hinweis auf den Artikel Naivité von Diderot-d'Alemberts Dictionnaire encyclopédique vorgezeichnet; dort wird eine Naivität und die Naivität geschieden: „Eine Naivität ... nennet man einen Gedanken, einen Zug der Einbildungskraft, ein Empfindnis, das uns wider unsern Willen entwischt und uns zuweilen schaden kann. Ein Ausdruck der Lebhaftigkeit, Unbedachtsamkeit oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der Welt ... Die Naivität aber ist die Sprache des schönen Genies und der einsichtsvollen Einfalt. Sie ist das einfältigste Gemälde einer feinen und sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst für denjenigen,

dem sie nicht natürlich ist." Auch die Wirkung des Naiven schildert Mendelssohn ähnlich wie Schiller und vergleicht sie der Wirkung des Erhabenen.

169, 34—37. 170, 28—38. Im Gegensatz zu Mendelssohn, nach dessen Anschauung unter den hier angegebenen Voraussetzungen das „tragische Naive" entsteht.

170, 14 bis 171, 28. Zu den Beispielen vgl. Mendelssohns oben zitierte Worte.

171, 35 bis 173, 31. Joh. Matthias Schröckhs „Allgemeine Biographie" (1767—98) Bd. 5, S. 1 ff. liegt der Darstellung zu Grunde; die Zitate sind aber ungenau (172, 31—33: Psalm 14, 3).

173, 32 bis 175, 12. Die Naivität des Genies stellt schon der oben zu 165, 27 zitierte Artikel der Encyklopädie fest. — Am 3. Februar 1794, da Schiller dem Freunde Körner seine Ungewißheit über den Begriff des Genies bekannte (vgl. Einleitung Bd. 11, S. XLVIII), bemerkte er, Kants „Kritik der Urteilskraft" gebe sehr bedeutende Winke; aber sie seien noch gar nicht befriedigend. Kant nämlich (§ 46—50) schränkt das Genie auf die Kunst ein, prüft das Verhältnis von Genie und Geschmack und sucht nach den „Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen". Wichtig für Schiller wurden folgende Bestimmungen (§ 46, S. 180), „daß Genie 1. ein Talent sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen, nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann, folglich daß Originalität seine erste Eigenschaft sein müsse. 2. Daß, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Produkte zugleich Muster, d. i. exemplarisch sein müssen, mithin selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung, dienen müssen. 3. Daß es, wie es sein Produkt zu stande bringe, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als Natur die Regel gebe, und daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in Vorschriften mitzuteilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. (Daher denn auch vermutlich das Wort Genie von genius, dem eigentümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen,

schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrühreten, abgeleitet ist.)" Dagegen hat Schiller den 4. Punkt, daß das Genie nur der schönen Kunst und nicht der Wissenschaft die Regel vorschreibe, nicht angenommen. Auch Kants Meinung, daß die Kunst die Grenze, über die sie nicht weiter gehen kann, schon längst erreicht, habe, daß diese Grenze nicht mehr erweitert werden könne (§ 47, S. 182), daß also das Genie von heute die Kunst nicht weiter ausdehnen könne, hat Schiller sich nicht angeschlossen.

Spott über die Regeln (173, 35 f.) erklingt schon in den „Zerstreuten Betrachtungen" (Bd. 11, S. 292, 26 f.); vgl. die Votivtafel „Das Naturgesetz" (Bd. 1, S. 149), dann zur Originalitätsfrage die Votivtafeln „Der Genius" und „Der Nachahmer" (Bd. 1, S. 144), endlich zu dem Problem der Deutung des Genies überhaupt die Votivtafel „Genialität" (Bd. 1, S. 144) und das Gedicht „Der Genius" (Bd. 1, S. 124 ff.).

Wieweit Schillers Ansicht vom Genie durch die nähere Bekanntschaft mit Goethe vertieft worden ist, erkennt man am besten aus dem Briefe Schillers an Goethe vom 23. August 1794; vgl. oben zu 30, 15 bis 31, 29. In ihren Merkmalen sind Genie und „schöne Seele" miteinander verwandt; vgl. mit 174, 12—35: Bd. 11, S. 221, 19 bis 222, 35.

175, 14—30. Auch durch die Beobachtungen über weibliche Naivität kommt Schiller auf das Verhältnis des Naiven zur Anmut zu sprechen; vgl. „Über Anmut und Würde", Bd. 11, S. 222, 36 ff. und die Anmerkung zur Stelle. Auch Mendelssohn sagt: „Die Grazie oder die hohe Schönheit in der Bewegung ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfließend und sanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorsatz und Bewußtsein zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welchen diese freiwilligen Bewegungen fließen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen und eben so kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden." 28 bis 176, 38. Die Naivität des Ausdrucks spielt bei Mendelssohn, ebenso wie in Sulzers Artikel „Naiv" eine große Rolle; insbesondere soweit die „Unschuld des Herzens im lebendigen Umgang" sich naiv ausdrückt.

177, 11—35. Vgl. oben S. 381 f. zu 162, 3—6 und 163,

6—12. 28—35. Vgl. „Die Macht des Gesanges“ V. 41—50 (Bd. 1, S. 217).

178, 1—4. „Glückseligkeit“ und „Vollkommenheit“, „sinnlicher“ und „moralischer“ Mensch — die von Schiller längst verwerteten Kantischen Antithesen in ihrer populärsten Form.

Zum folgenden (178, 5 bis 179, 17) vgl. Einleitung Bd. 11, S. LXXXIII. Der Zusammenhang der Ideen, den die Einleitung da entwickelt, führt Schiller naturgemäß zu den Griechen.

178, 5 ff. Vgl. Schillers Rezension von Matthissons Gedichten (Bd. 16): „Will uns . . . der Dichter aus dem Gedränge der Welt in seine Einsamkeit nachziehen, so muß es nicht Bedürfnis der Abspannung, sondern der Anspannung, nicht Verlangen nach Ruhe, sondern nach Harmonie sein, was ihm die Kunst verleidet und die Natur liebenswürdig macht.“

179, 18 bis 180, 19. Eine verwandte Beobachtung findet sich in Christian Garves (vgl. oben zu 139, 15—39) „Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter“ („Sammlung einiger Abhandlungen“, Leipzig 1779, S. 116 ff.); vgl. Daniel Jacoby, Archiv für Literaturgeschichte VII, 95 ff.: „Der alte Dichter sah die Natur, ohne zu wissen, daß er diese Betrachtung als seine Bestimmung oder als das Mittel zu gewissen Absichten zu betrachten hätte. Sie malte sich also in seiner Seele ab, ohne daß er einen einzigen Pinselstrich beigetragen oder sie in ihrer Zeichnung geleitet hätte. Unsere Dichter, wenn sie die Natur beobachten, tun es schon immer in der Absicht, sie zu schildern, sie wollen sie gern schön sehen oder wenigstens so, wie sie sich schön ausdrücken läßt; und dadurch wird das Gemälde ein Gemische von wahren Eindrücken, von bloß eingebildeten Zügen ihrer Einbildungskraft und von abstrakten Begriffen, die sie durch Unterricht und Überlieferung bekommen haben.“

Erst nach dem Abschluß dieses Teils der Arbeit las Schiller in Humboldts Brief vom 6. November 1795: „Bei den Griechen fällt es zuerst ins Auge, daß sie ganz und unaufhörlich den Eindrücken der äußeren Natur auf sie offen waren, daß alles, was sie empfanden, sie lebendig bewegte, daß sie es aber nicht bloß zuerst treu aufnahmen, sondern auch, ungeachtet der Stärke ihrer Rührung, dennoch so angemessen darauf zurückwirkten, daß sie die eigentümliche Gestalt desselben nur sehr wenig veränderten. Überhaupt

hatte die Einwirkung der Natur um sie her sie gänzlich gebildet, ihre Phantasie, ihr Geist, ihre Empfindung verriet diesen Einfluß, ihr ganzes Innere war ein treuer Spiegel der Natur, und wie diese daher auf sie einwirkte, so wirkte ihre Selbsttätigkeit wieder zurück. Hieraus, vorzüglich wenn Sie zugleich an die milde und lichte, reiche und große Natur denken, die sie umgab, entspringen alle ihre Vorzüge und Mängel." — Über die Geschichte des Naturgefühls bei Griechen und bei neueren Völkern vgl. A. Biese, „Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen" (Kiel 1882) und „Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit" (Leipzig 1892).

181, 10—13. Vgl. „Die Götter Griechenlands" V. 41 bis 48 (Bd. 1, S. 157 f.); „Die vier Weltalter" V. 43—48 (Bd. 1, S. 14) und Schillers Randbemerkung zu § 28 von Humboldts Aufsatz „Über das Studium des Altertums" (s. oben zu 17, 2). 18—20. Vgl. den 6. Brief „über die ästhetische Erziehung des Menschen", oben 17, 15 ff. und 22, 11 f., aber auch schon „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 184, 9 ff. 26 bis 39. Vielleicht unter dem Eindruck von Herders Aufsatz „Homer und Ossian" („Horen" 1795, St. 10) niedergeschrieben; die tatsächliche Ursache der Sentimentalität der Ossianischen Dichtungen ist natürlich in dem Umstand zu suchen, daß sie, und zwar vor allem in der Stimmungsgebung, eine Schöpfung des sentimentalischen 18. Jahrhunderts sind.

182, 6 f. Vgl. Goethe an Herder, 17. Mai 1787 („Italienische Reise", „Neapel"): „Was den Homer betrifft, ist mir wie eine Decke von den Augen gefallen. Die Beschreibungen, die Gleichnisse rc. kommen uns poetisch vor und sind doch unsäglich natürlich, aber freilich mit einer Reinheit und Innigkeit gezeichnet, vor der man erschrickt . . . Laß mich meinen Gedanken kurz so ausdrücken: sie stellten die Existenz dar, wir gewöhnlich den Effekt; sie schilderten das Fürchterliche, wir schildern fürchterlich; sie das Angenehme, wir angenehm u. s. w. Daher kommt alles Übertriebene, alles Manierierte, alle falsche Grazie, aller Schwulst. Denn wenn man den Effekt sucht und auf den Effekt arbeitet, so glaubt man ihn nicht fühlbar genug machen zu können." 9 ff. Odyssee XIV, 72 ff.; „Leiden des jungen Werthers" Buch 2, 15. März. 18—20. Vgl. „Über das Pathetische" Bd. 11, S. 247, 14 ff.

184, 4—6. Vgl. „Hamburgische Dramaturgie" Stück 69

und das dort gegebene Zitat aus Wielands „Agathon“ Buch 12, Kap. 1. 27. Schiller denkt wohl an das Jahr 1788 und den Aufenthalt in Rudolstadt. 28 f. Ilias VI, 119—236. Die unten 185, 31 ff. zitierte Stelle: V. 226—233, die zweite 186, 16 ff.: V. 234—236.

185, 16—23. Die Übersetzung hat Schiller selbst besorgt; vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen deutschen Übertragungen der Stelle in Erich Schmidts Aufsatz „Ariost in Deutschland“ (Charakteristiken, Berlin 1886, S. 58 ff.). Über Ariost: Schiller an Körner, 21. Januar 1802.

186, 23 ff. Vgl. oben 30, 17 ff. Selbstverständlich geht die hier gegebene Charakteristik auf naive Dichter im allgemeinen und nicht auf Goethe allein, dessen Wesen vielmehr 213, 11 ff. umschrieben wird.

187, 30 f. Werke des Witzes: vgl. zu 17, 20. 38 f. reine, . . . nicht rohe Natur: so betrachtet der 6. Brief „Über die ästhetische Erziehung“ die Griechen; die folgenden Ausführungen entsprechen der Erfassung des Weges menschlicher Kultur, die dort dargestellt ist.

188, 20 f. Eine populäre Form der Spieltriebtheorie der Briefe „Über die ästhetische Erziehung“.

189, 1—3. Humboldt wünschte am 18. Dezember 1795 eine solche „eigene Ausführung“; Schiller verwies ihn am 25. Dezember auf die Briefe „Über die ästhetische Erziehung“, fand sie auch dem Inhalte nach in der vorliegenden Abhandlung selbst (Jonas IV, 369). In einem Briefe an Humboldt vom 21. März 1796 (ebenda S. 435) berührt er flüchtig das Problem, das Humboldt in seinen „Ästhetischen Versuchen über Goethes Hermann und Dorothea“ zu lösen verstanden hat. 7—9. Vgl. Garve a. a. O. S. 177: Die Alten „gehn mit ihrer ganzen Absicht niemals weiter, als uns das Bild der Sache, von der sie reden, zu überliefern: wir brauchen die Begebenheiten, die wir erzählen, die Objekte, die wir schildern, gemeiniglich nur als Gelegenheiten, eine Anzahl guter Ideen, die wir in unserm Kopfe gesammelt haben, anzubringen. Sie legen niemals in den Ausdruck einen größern Reichtum von Gedanken, als der in dem Gegenstande selbst liegt; wir haben fast immer noch außer der Absicht, der Imagination des Lesers ein gewisses Bild vorzuhalten, die zweite, in seinem Verstande gewisse Betrachtungen zu veranlassen.“ 36. Vgl. 213, 35 ff.

191, 8. neuern Homer: gegen diese Unsitte des

18. Jahrhunderts polemisierte schon der junge Herder, der überhaupt von Anfang an die 190, 17 ff. entwickelten Anschauungen vertreten hat. 15 bis 192, 4. Das Schreiben „An den Herausgeber der Propyläen“ (1800, s. Bd. 16) führt den Gedanken weiter und spricht von dem „Verderben“, das der „sentimentale Hang der Nation und des Zeitalters“ der bildenden Kunst bringe. 33—38. Gegen die Rezensenten der „Horen“.

Zu 192, 11 bot der erste Druck eine längere Anmerkung. „Individualität“ schreibt Schiller zusammenfassend den Alten, „Idealität“ den Modernen zu; und er wirft die Frage auf, wie in einem Kunstwerke beide Elemente vereint werden könnten. Da in der Fortsetzung das Problem ausgiebig erörtert ward, hat Schiller die Anmerkung in späteren Drucken gestrichen. Vgl. 225, 23 bis 228, 22.

194, 37 ff. Derselbe Gesichtspunkt, der auch 178, 5 ff. geltend gemacht worden ist.

196, 3 f. In den „Horen“ sind hier noch Lucian, Dante, Young genannt. 26. Vgl. „Anmut und Würde“ Bd. 11, S. 229, 6 f.

197, 8 bis 199, 4. Schon Kant hat in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) festgestellt, daß im Trauerspiel das Gefühl fürs Erhabene, im Lustspiel das Gefühl für das Schöne gerührt wird. Schiller deutet am 3. Februar 1794 (Jonas III, 422 f.) den Gegensatz von „schönen Künsten“ und „Künsten des Affekts“ (im Sinne von „Anmut und Würde“) an; der 22. Brief „Über die ästhetische Erziehung“ rechnet dann das Trauerspiel zu den „Künsten des Affekts“ (85, 32); unten S. 328 ff. wird dieser Gegensatz zwischen „Tragödie und Komödie“ weiter entwickelt. Vgl. auch an Humboldt, 30. November 1795 (Jonas IV, 338), die „Dramatische Preisaufgabe“ und das Vorwort zur „Braut von Messina“ (Bd. 16).

198, 32—38. 199, 31—38. Vgl. unten 330, 18 ff. Zu 198, 38 vgl. Anm. zu Bd. 11, S. 178, 8 ff.

199, 19. Temperamentstugend: vgl. „Anmut und Würde“ Bd. 11, S. 229, 9. Die ganze Deduktion hält sich eng an die Theorie der „schönen Seele“. 29. Nigrinus: § 17.

200, 19. Tom Jones und Sophia: Fielding. 20. Yorik: Sterne.

201, 4—9. Vgl. „Über den Grund des Vergnügens 2c.“ Bd. 11, S. 154, 9—36, wo „Herz“ und formale Kunstfer-

tigkeit ebenso kontrastiert werden, wohl auch schon an Voltaire gedacht ist.

203, 1 f. Vgl. zu 194, 37 ff. 14 ff. Vgl. 183, 1—3. Mit Recht hat man aufmerksam gemacht, daß in der bekannten Rezension (Bd. 16) Bürger von demselben Standpunkte gesehen ist wie hier Ovid.

205, 5—11. Rousseau ist hier an dem Ideal ästhetischer Harmonie gemessen, das der 22. Brief „Über die ästhetische Erziehung" aufstellt. Vgl. übrigens die Charakteristik, die Schiller an Goethe, 31. August 1794, von sich selbst gibt (Jonas III, 481). 11—25. Vgl. zu 178, 1—4.

206, 18—21. „Trauer-Ode, beim Absterben seiner geliebten Mariane" (1736) V. 1—4.

207, 26. Alpentälern: „Die Alpen" 1729, Hallers bekannteste Dichtung.

208, 10—15. V. 115—120 des genannten Gedichtes. Den letzten Vers zitiert Schiller an Lotte und Karoline, 20. November 1788 (Jonas II, 155). 28. Frühling: Kleists Lehrdichtung (1749; 1756 umgearbeitet).

209, 5 f. Cissides und Paches: episches Gedicht in drei Gesängen; Seneca: ein Trauerspiel in Prosa (beides 1758). 15. James Thomson war durch seine Seasons (1730) das Vorbild von Kleists „Frühling" geworden. 25—39. Die Gegenüberstellung musikalischer und plastischer Poesie ist einer der wichtigsten und fruchtbarsten Gewinne der Abhandlung. Geschöpft ist sie aus Schillers eigener Dichtererfahrung. Schon am 25. Mai 1792 schreibt er (eine am 29. Februar 1789 dem Freunde mitgeteilte Selbstbeobachtung vertiefend, vgl. Jonas II, 237) an Körner: „Ich glaube, es ist nicht immer die lebhafte Vorstellung seines Stoffes, sondern oft nur ein Bedürfnis nach Stoff, ein unbestimmter Drang nach Ergießung strebender Gefühle, was Werke der Begeisterung erzeugt. Das Musikalische eines Gedichtes schwebt mir weit öfter vor der Seele, wenn ich mich hinsetze es zu machen, als der klare Begriff vom Inhalt, über den ich oft kaum mit mir einig bin" (Jonas III, 202 f.). Am 18. März 1796 heißt es in einem Briefe an Goethe: „Bei mir ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemütsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee." Die Rezension von Matthissons Gedichten spricht beiläufig

von der „musikalischen Haltung" einer Dichtung; schon ganz klar scheidet der 22. Brief „Über die ästhetische Erziehung": „Die Poesie in ihrer vollkommensten Ausbildung muß uns, wie die Tonkunst, mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben" (84, 34—37). Vgl. auch Humboldt an Schiller, 18. Dezember 1795.

211, 35 bis 212, 8. Schiller selbst ist noch in jungen Jahren von Klopstock zu Wieland übergegangen; vgl. u. a. das Gedicht „Klopstock und Wieland" der „Anthologie auf das Jahr 1782" (Bd. 2, S. 30) und die Einleitung Bd. 11, S. XXV.

213, 29—34. Vgl. zu 30, 15 bis 31, 29.

214, 11. Roman: „Wilhelm Meisters Lehrjahre" (1795 f.); am 9. Juli 1796 bezeichnet Schiller Goethe gegenüber den Charakter Wilhelms ausdrücklich als einen „sentimentalischen" (Jonas V, 27). 22 bis 215, 5. Vgl. 61, 15 ff. und die Anm. zu Bd. 11, S. 250, 3.

215, 17—19. Johann Martin Millers „Siegwart. Eine Klostergeschichte" (1776), das berüchtigteste Dokument der Tränenseligkeit der Wertherzeit; Moritz August v. Thümmels „Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich im Jahre 1785 bis 86" (1791—1805), ein wegen seiner Lüsternheit vielgelesenes Buch, dessen Seichtigkeit Schiller sofort erkannt hatte (Jonas III, 136). 24. Johann Christoph Adelungs „Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart" (1774—86). 31 f. An Blumauers schmutzigem Witze hatte sich allerdings auch Schiller einst erlustigt (Jonas I, 330). 39. Ein Ausfall gegen Matthias Claudius, der hier folgen sollte, wurde während des Druckes gestrichen.

216, 19—22. Ähnlich spricht sich Schiller über das Publikum seiner Zeit aus: an Huber, 7. Dezember 1784 (Jonas I, 223), an Goethe, 15. Mai 1795 (IV, 172), an Fichte, 3. August 1795 (IV, 221). 23 ff. Das „Glaubensbekenntnis über die Naturalität und ihre Rechte" ist „in Rücksicht auf die Elegien" Goethes niedergeschrieben (an Goethe, 23. November, an Schütz, 28. Dezember 1795; Jonas IV, 328. 372). Die Veröffentlichung der römischen „Elegien" hatte fast überall Anstoß erregt; ja Schiller selbst meinte, als er das 6. Heft der „Horen" mit den „Elegien" am 4. Juli 1795 dem Augustenburger sandte, sich entschuldigen zu müssen: „Die Elegien . . . sind vielleicht in einem zu freien Tone geschrieben, und vielleicht hätte der Gegenstand, den sie behandeln, sie von den

Horen ausschließen sollen. Aber die hohe poetische Schönheit, mit der sie geschrieben sind, riß mich hin, und dann gestehe ich, daß ich zwar eine konventionelle, aber nicht die wahre und natürliche Dezenz dadurch verletzt glaube. Ich werde", setzte Schiller hinzu, „in einem künftigen Stücke des Journals mir die Freiheit nehmen, mein Glaubensbekenntnis über das, was dem Dichter in Rücksicht auf das Anständige erlaubt und nicht erlaubt ist, ausführlich abzulegen" (Jonas IV, 202). Es geschieht hier. Vgl. auch zu 86, 30—32.

217, 27—31. Vgl. das Epigramm „Der Dichter an seine Kunstrichterin" (Bd. 2, S. 89).

219, 6—10. Vgl. den 22. Brief „Über die ästhetische Erziehung" 85, 24—32. 27. Wielands. 33. Wilhelm Heinses „Ardinghello oder die glückseligen Inseln" (1787).

220, 8. deutschen Ovid: Joh. Kasp. Fr. Manso in Breslau, Verfasser des Lehrgedichts „Die Kunst zu lieben" (1794); vgl. Xenien 28—33 (Bd. 2, S. 97). 10. Laclos: vgl. 146, 23. 12. deutschen Properz: Goethe in den „Elegien". 22. „Liebe um Liebe" (1776): später „Gandalin oder Liebe um Liebe" betitelt.

222, 1 bis 225, 4. Vgl. die Einleitung Bd. 11, S. LXXXI ff.

225, 8. Amyntas: wahrscheinlich Tassos „Aminta", der unter dem Titel „Amynt, ein Schäfergedicht" von F. G. Walter 1794 übersetzt worden war; Daphnis: Geßners Dichtung von 1754. 23 bis 228, 22. Vgl. zu 192, 11 und Humboldt an Schiller, 18. Dezember 1795.

227, 22—31. Vgl. Schiller an Humboldt, 26. Oktober 1795: „Es ist etwas in allen modernen Dichtern (die Römer mit eingeschlossen), was sie, als modern, miteinander gemein haben, was ganz und gar nicht griechischer Art ist und wodurch sie große Dinge ausrichten ... Es ist eine Realität und keine Schranke, und die Neuern haben sie vor den Griechen voraus. Mit dieser modernen Realität verbinden einige, wie z. B. Goethe, eine größere oder kleinere Portion griechischen Geistes, die aber (wo sie nicht ganz und gar, wie in Voß, auf Homerischen Stamm gepfropft ist) dem Griechischen immer nicht beikommt. Ich habe zugleich bemerkt, daß diese Annäherung an den griechischen Geist, die doch nie Erreichung wird, immer etwas von jener ‚modernen Realität' nimmt, gerade herausgesagt, daß ein Produkt immer ärmer an Geist ist, je mehr es Natur ist" (Jonas IV, 301). 33. Luise: 1795. Vgl. Xenion 102 (Bd. 2, S. 105).

228, 15—22. Schiller hat seinen Plan einer sentimentalischen Idylle, die die „Vermählung des Herkules mit der Hebe" darstellen sollte, im Auge; vgl. an Humboldt, 30. November 1795 (Jonas IV, 337 ff.) sowie Bd. 1, S. 336 und die Einleitung Bd. 11, S. LXXXI f.

229, 30—38. 230, 29—37. In dieser Anmerkung begründet Schiller seine gesamte Spekulation formal auf die Kategorien Kants. Denn in „Anmut und Würde" und in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" wird ebenso wie hier immer mit zwei antithetischen Begriffen gearbeitet, deren Synthese ein Maximum bezeichnet (z. B. Anmut + Würde = Ideal der Harmonie; Stofftrieb + Formtrieb = Spieltrieb; jetzt: naiv + sentimentalisch = Ideal der Poesie). Den inneren Zusammenhang der Kategorien lehrt § 11 der „Kritik der reinen Vernunft", daß nämlich „die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anderes als Realität mit Negation verbunden ..." — Zur Anmerkung vgl. auch Schiller an Humboldt, 25. Dezember 1795 (Jonas IV, 365 ff.).

230, 1—3. Vgl. 188, 20 f.

231, 26 bis 233, 17. Vgl. nochmals zu der ganzen Auseinandersetzung den zu 30, 15 bis 31, 29 zitierten Brief an Goethe vom 23. August 1794, insbesondere zu 232, 21 bis 233, 17. Auch die folgende Scheidung von wirklicher und wahrer Natur (233, 18 bis 234, 16) ist dort schon gegeben, da ja auch Goethe die wahre Natur zu erfassen bemüht war.

234, 32—37. 235, 7—40. Vgl. Schiller an Humboldt, 17. Dezember 1795 (Jonas IV, 355).

235, 29. Sakontala: durch Joh. G. Forsters Übersetzung von 1791 allen Gebildeten der Zeit gegenwärtig. Daß Schiller die „Minnesänger" zu den naiven Dichtern rechnet, ist vielleicht durch Sulzers Artikel „Naiv" veranlaßt worden; vgl. auch seinen Brief an Humboldt vom 21. März 1796 (Jonas IV, 434).

236, 12. Schlegel: natürlich Johann Elias (1718—49), der Oheim der Brüder Wilhelm und Friedrich. 35—37. Vgl. Xenien 9 und 34 (Bd. 2, S. 95 und 97).

237, 8—11. Gemeint sind der Leipziger, Göttinger und Vossische Almanach. 13—18. tragischen Bühnen: vgl.

„Shakespeares Schatten" (Bd. 1, S. 129). 17 f. „Karl von Karlsberg oder über das menschliche Elend" (1784—88) von Christian Gotthilf Salzmann; vgl. Xenion 121 (Bd. 2, S. 107). 25. Rezensent in der A. L. Z.: natürlich Schiller selbst, dessen Rezension in Nr. 13 und 14 der Allgemeinen Literaturzeitung von 1791 erschien.

238, 2 f. Friedrich Nicolai, ein Hauptzielblatt der Xenien; seine „Geschichte eines dicken Mannes" (Z. 4) erschien 1784; vgl. Xenion 115 (Bd. 2, S. 106). 11. gemeinen Natur: über den Begriff vgl. zu 283, 1. 18. erhole: vgl. unten 244, 4.

241, 31. Heloise für Abälard: vielleicht mit Bezug auf Alexander Popes „Epistle from Eloisa to Abelard" (1716). 32. St. Preux: in Rousseaus Roman „Julie ou la nouvelle Heloïse". 33. Phanias: in Wielands „Musarion"; über Peregrinus Proteus vgl. zu Bd. 11, S. 267, 36.

244, 3—8. Dem Grundsatz der Epistula ad Pisones (V. 333) von Horaz „aut prodesse volunt aut delectare poetae" hatte nicht nur die Ästhetik der Aufklärung, auch der junge Schiller gehuldigt. Die ersten Regungen einer reineren und höheren Auffassung der Aufgaben der Poesie zeigen sich in den Aufsätzen über die Tragödie von 1791 und 1792, unter dem Einflusse von Kant und K. Ph. Moritz; vgl. zu Bd. 11, S. 139, 1 ff. 17—39. Es mußte Schiller naheliegen, hier an die Scheidung der „Bestimmungslosigkeit" und der „ästhetischen Bestimmbarkeit" anzuknüpfen, mit deren Hilfe er im 19., 21. und 22. Briefe „Über die ästhetische Erziehung" das Wesen des ästhetischen Zustandes umschreibt. Die 80, 2—5 verwerteten Begriffe „leere Unendlichkeit" und „erfüllte Unendlichkeit" spielen herein. Auch die Wirkung des Schönen auf Erkenntnis und Gesinnung war dort (80, 8 ff.) schon berührt worden. 38 bis 245, 3. Vgl. unten S. 326 f. „Bildungsstufen".

245, 5 f. Achtung, Neigung, Liebling: vgl. zur Terminologie Bd. 11, S. 234, 17 ff. 238, 8 u. 19 ff.; Bd. 12, S. 54, 3—13.

246, 16. Tempel Thaliens und Melpomenens: vgl. 237, 13—18 und Goethes „Faust" V. 111—126.

247, 3 f. Technische und ästhetische Urteile: vgl. zu Bd. 11, S. 186, 15. 11—17. Vgl. den 10. Brief „Über die ästhetische Erziehung" 34, 35 bis 35, 19.

248, 27. Schwärmer: Kants „Kritik der Urteilskraft"

S. 124 definierte Schwärmerei: „ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen".

249, 32 bis 250, 10. Vgl. Schiller an Goethe, 7. Januar 1795: „Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn" (Jonas IV, 96); 17. August 1797: „Etwas ist in allen, was für den Poeten spricht, und Sie mögen ein noch so ungläubiger Realist sein, so müssen Sie mir doch zugeben, daß dieses X der Same des Idealismus ist, und daß dieser allein noch verhindert, daß das wirkliche Leben mit seiner gemeinen Empirie nicht alle Empfänglichkeit für das poetische zerstört. Freilich ist es wahr, daß die eigentliche schöne und ästhetische Stimmung dadurch noch lange nicht befördert wird, daß sie vielmehr gar oft dadurch verhindert wird, so wie die Freiheit durch die moralischen Tendenzen; aber es ist schon viel gewonnen, daß ein Ausgang aus der Empirie geöffnet ist" (Jonas V, 240 f.).

251, 19 f. Realist und Idealist: vgl. zu der Antithese Körner an Schiller, 23. Februar 1796 und Schiller an Goethe, 14. September 1797 (Jonas V, 256 f.). Die ganze Lehre vom Idealisten und Realisten findet ihre historische Begründung im 6. Briefe „Über die ästhetische Erziehung"; vgl. insbesondere 18, 20—38. 21, 6 bis 22, 4.

252, 20 bis 253, 31. Vgl. den zu 30, 15 bis 31, 29 erwähnten Brief an Goethe vom 23. August 1794. Das Wesentliche dieser Erfassung von Goethes empirischem Streben nach dem Ganzen gibt, freilich noch in viel ungünstigerem Lichte, schon Schillers Brief an Körner vom 1. November 1790: „Ihm ist die ganze Philosophie subjektivisch, und da hört denn Überzeugung und Streit zugleich auf. Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz: sie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel. Aber sein Geist wirkt und forscht nach allen Direktionen, und strebt sich ein Ganzes zu erbauen — und das macht mir ihn zum großen Mann" (Jonas III, 113 f.). Ein weiter Weg trennt diese subjektive Voreingenommenheit von der verständnisvollen Objektivität, die hier waltet; energisches Ringen nach Selbsterkenntnis und rückhaltlose Anerkennung der Grenzen, aber auch der Vorzüge seines eigenen Wesens konnten Schiller allein zu solchem Resultate führen.

255, 2. Leerheit: daß er selbst über „keinen großen materialen Reichtum von Ideen“ gebiete, hat Schiller sich mehrfach eingestanden; vgl. zu Bd. 11, S. 131, 13.

256, 26 bis 260, 17. An den hier angeführten Merkmalen läßt sich am besten erkennen, welche von den Charakteren der Dichtungen aus Schillers Meisterzeit als Realisten und welche als Idealisten gedacht sind. Realist ist Wallenstein, Don Manuel (vgl. Bd. 7, 356 f. zur „Braut von Messina“ V. 814 ff.), auch Tell; Idealist Max Piccolomini, Don Cesar, Melchtal.

260, 23 ff. An Prinzipien Kants hält Schiller sich hier.

262, 10—13. Vgl. die Votivtafel „Übereinstimmung“ (Bd. 1, S. 143) und Schiller an Goethe, 23. August 1794 (Jonas III, 474). 13. Empiriker: vgl. die Votivtafel gleichen Titels (Bd. 2, S. 130).

263, 5. Phantast: vgl. die Votivtafel „Der Philosoph und der Schwärmer“ (Bd. 2, S. 131).

Über das Erhabene (S. 264—282).

Erster Druck: „Kleinere prosaische Schriften“ Teil 3 (1801), S. 3—43. Der auffällige Umstand, daß Schiller diesen Aufsatz viel später als die übrigen philosophischen Studien veröffentlicht hat, gab zu mannigfachen Vermutungen über die Entstehungszeit Anlaß, ja zu der abenteuerlichen Hypothese, er sei 1800 entstanden. Vielmehr stimmt er in der stilistischen Formung mit den Briefen an den Augustenburger überein, dem gegenüber Schiller sehr wohl seine Lehre vom Erhabenen in so freier Gestalt entwickeln konnte. Er begründet sogar geradezu die im Briefe vom 11. November 1793 (Jonas III, 380) aufgestellte Behauptung, „daß es das Erhabene sei, was die Nachteile der schönen Erziehung verbessert, dem verfeinerten Kunstmenschen Federkraft erteilt und mit den Vorzügen der Verfeinerung die Tugenden der Wildheit vereinbart“. Diesen Teil der Briefe an den Augustenburger mit den fortgeschrittenen Ansichten der Briefe „Über die ästhetische Erziehung“ in vollen Einklang zu setzen, hat Schiller 1795 unterlassen, da er ja die Wirkung der energischen Schönheit überhaupt nicht mehr in die Umarbeitung aufnimmt. Für die „Kleineren prosaischen Schriften“ hat er dann wohl nur eine flüchtige Redaktion vorgenommen, die einzelne neue Be-

griffe (vgl. zu 265, 19 u. 21) aus der Zeit nach 1793 einfügte, dann aber nicht nur mindestens einen lapsus calami (280, 14) durchschlüpfen, sondern auch innerliche Widersprüche zu den Briefen „Über die ästhetische Erziehung" stehen ließ.

264, 1. Lessings „Nathan der Weise" I, 3. 28. physisch: vgl. „Vom Erhabenen" unten 303, 22 ff.

265, 2. Tod: vgl. ebenda 304, 24 ff. 19 und 21. „realistisch" und „idealistisch" für „physisch" und „moralisch" (265, 23 und 266, 7; vgl. S. 303 f.) nach der Terminologie der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" 251, 19 f.

266, 26. ästhetische Tendenz: vgl. 319, 20 ff.

267, 3—11. Vgl. den 25. und 26. Brief „Über die ästhetische Erziehung des Menschen". Schein: zu 104, 29. 17—20. Vgl. die Votivtafel „Politische Lehre" (Bd. 1, S. 143). 31 bis 268, 7. Wohl im Hinblick auf Rousseau gesagt; vgl. oben 205, 11 ff.

268, 5. rüstigern Affekt: vgl. zu Bd. 11, S. 250, 3. 8—20. Fast wörtlich das Gedicht „Die Führer des Lebens" (Bd. 1, S. 260 f.). 21—33. Vgl. „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 228, 20 bis 229, 26. 34 bis 269, 17. Vgl. „Vom Erhabenen" unten 293, 1 ff. und „Zerstreute Betrachtungen" Bd. 11, S. 290, 17 ff.

269, 19—22. Fassungskraft und Lebenskraft: neue Terminologie für die Scheidung des Theoretisch- und Praktisch-Erhabenen (unten S. 294 f.).

270, 11 ff. Immer im Sinne der zu 268, 21—33 zitierten Stelle von „Anmut und Würde".

272, 33. an ihrer Quelle vergiften: Vorländer weist (S. 265, Anm. 1) ähnliche Wendungen bei Kant nach.

273, 1—9. Nach Fénélons Roman „Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse" (1699), insbesondere Buch 7, Schluß.

274, 3—25. Vgl. Brief 25 „Über die ästhetische Erziehung", insbesondere 100, 10—36. 37. Spaziergang: vgl. die Elegie, die jetzt den gleichen Titel führt, bei ihrer ersten Veröffentlichung nur „Elegie" überschrieben war (Bd. 1, S. 132 ff.).

275, 12—29. Ähnliches in Kants „Kritik der Urteilskraft", „Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik" S. 70 ff.

276, 24 bis 277, 10. Vorklänge schon im „Don Carlos" V. 3217—35.

277, 11 ff. Ein endgültiger Verzicht, historische Gesetze zu entdecken, vielleicht durch Goethe angeregt.

278, 27. Das Ideal der Harmonie im Sinne von „Anmut und Würde".

279, 5. Vgl. „Das Ideal und das Leben" V. 101 f. (Bd. 1, S. 194). 34. Inokulation: vgl. Bd. 11, S. 116, 3 in gleichem Sinne: Einimpfung.

280, 1. Vgl. „Wallensteins Tod" V. 183, aber auch den „sanften Bogen der Notwendigkeit" in den „Künstlern" V. 315 (Bd. 1, S. 186). 5–19. Vgl. Kuno Fischer S. 237: „Jener öde Weltmechanismus, der keine andere Wirksamkeit kennt als die des Stoffs im unaufhörlichen Wechsel der Gestalten und Formen, einst das Thema der pessimistischen Betrachtungen Hamlets, die der junge Schiller schwermütig nachempfunden, auf seinen Wollmar übertragen, in der Melancholie an Laura tragisch, in Franz Moor cynisch ausgesprochen hatte, erscheint jetzt auf dem Standpunkt des kantisch gesinnten Philosophen als Gegenstand einer erhabenen Anschauung." 14. ringenden: in den „Kleineren prosaischen Schriften", dem einzigen von Schiller besorgten Drucke, steht sinnlos „eingehenden". Unter den verschiedenen Besserungsversuchen empfiehlt sich am meisten Vollmers, von uns übernommene Konjektur. 23. lesen und: von F. Meyer eingesetzt.

281, 31 ff. Vgl. „Die Künstler" V. 133 ff. (Bd. 1, S. 180).

Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst (S. 283–290).

Erster Druck: „Kleinere prosaische Schriften" Teil 4 (1802), S. 310–25. Der Aufsatz entstammt wahrscheinlich dem Jahr 1793.

283, 1. gemein: über den Begriff vgl. „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 232, 6 f. (mit „niedrig" verbunden) und „Über das Pathetische" ebenda S. 251, 30 bis 252, 14. Über den entgegengesetzten Begriff „edel" vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle. 22–27. Winckelmanns und Lessings Credo!

284, 13–16. Vgl. Ilias XVIII, 478 ff., Lessings „Laokoon" 18. Stück und das Gedicht „Die vier Weltalter" V. 19 ff. (Bd. 1, S. 14).

286, 34. ins Furchtbare, also ins Erhabene; vgl. zu dem folgenden „Über das Pathetische" S. 273, 13 bis 274, 14.

288, 16. Verbrechen aus Ehrsucht: von Iffland. 30. Schauspiel: F. L. Schröders Drama „Der Fähndrich“; vgl. das Gedicht „Shakespeares Schatten“ V. 33 f. (Bd. 1, S. 130).
290, 1 ff. Vgl. Lessings „Laokoon“ 24. Stück.

Anhang.

1. Vom Erhabenen (S. 293—320).

Über den ersten Druck vgl. Bd. 11, S. 333 f.

293, 1—6. Die Definition des Erhabenen ist nur eine leichte sprachliche Umformung der im Aufsatze „Über den Grund des Vergnügens“ (Bd. 11, S. 144, 1 ff.) nach Kant gegebenen (vgl. Anm. zur Stelle).

294, 22 bis 295, 3. Vgl. „Kritik der Urteilskraft“ § 24: „Da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält, diese Bewegung aber als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen . . . beurteilt werden: da dann die erste als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objekte beigelegt, und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.“ Schillers Abweichung von Kant ist nur eine terminologische.

295, 30. Über das „Furchtbare“ des Dynamisch-Erhabenen vgl. ebenda § 28, S. 101 f. 35—38. Vgl. ebenda § 28: „Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.“

296, 13—17. Die Beispiele nach Kant S. 94 und 102.

297, 22—24. Dem „Furchtbaren“, also Praktisch- oder Dynamisch-Erhabenen (vgl. zu 295, 30) wird das „Unendliche“ auch bei Kant S. 93 als mathematisch-, d. h. theoretisch-erhaben gegenübergestellt.

298, 14. Kant: S. 103 f.

302, 6—9. Vgl. das Beispiel aus Lukrez im Aufsatze „Über die tragische Kunst“ Bd. 11, S. 155, 27. Über das Gefühl persönlicher Sicherheit beim Gefühl des Erhabenen

haben sich Schillers Ansichten wesentlich geklärt; vgl. Text und Anmerkungen ebenda S. 156 f.

303, 27—35. Daß die Wirkung des Erhabenen nicht bei jedermann gleich ist, war schon — nach Mendelssohn und ihn überholend — Bd. 11, S. 156, 10 ff. (vgl. zu 155, 27) festgestellt. Jetzt wird unter der Führung Kants (S. 109) ein neuer Gesichtspunkt gewonnen: „Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen ... In der Tat wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen."

304, 11—24. Die Stelle ruht auf dem 5. Abschnitt des 2. Hauptstückes des 2. Buches der „Kritik der praktischen Vernunft", der vielerörterten These: „Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft," durch die Kant die Strenge seiner Ethik zu mildern gesucht hat. Im folgenden kommt auch der 4. Abschnitt Kants zur Geltung: „Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft." Der erste Teil von Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie" (s. oben zu Bd. 11, S. 226, 36 f.) ist zum größten Teile jener neuen Hypothese Kants über das Verhältnis von Moral und Religion gewidmet.

307, 12—40. „Kritik der Urteilskraft" § 28, S. 106 f.

310, 15 u. 17 ff. Kant hatte dem Geschmack am Schönen im Gegensatz zu dem Gefühl des Erhabenen zuerkannt, daß er das „Gemüt in ruhiger Kontemplation" erhalte (vgl. die zu 294, 22 bis 295, 3 zitierte Stelle). Berger schließt daraus, daß „Schiller sich das Kontemplativ-Erhabene als dem eigentlichen Schönen noch am nächsten stehend denkt".

313, 8—14. Vgl. zur „Braut von Messina" V. 981 ff. (Bd. 7, S. 357). 17. Aeneis VI, 265, 269.

315, 1—4. V. 14—16 u. 19 nach J. H. Voß' Übersetzung. 5—8. XVII, V. 645—647 nach Fr. L. von Stolberg; die metrische Übersetzung von Voß (1793) war Schiller augenscheinlich bei der Niederschrift des Aufsatzes noch nicht zur Hand. 23 ff. Vgl. Schillers Gedicht „Das verschleierte Bild von Sais" und die Anm. Bd. 1, S. 341 f. 30. Selbstgespräch Hamlets: III, 1. Vorberger weist auch auf das von diesem Monolog inspirierte Selbstgespräch Karl Moors: IV, 5 (Bd. 3, S. 123 f.). 32. Tacitus: Germania, Kap. 11.

316, 32. Wirkliches Leiden: vgl. zu 302, 6—9.

317, 30—37. Schiller schließt sich hier eng an die Stelle der „Briefe über die Empfindungen“ von Mendelssohn an, die Lessing im 74. Stück der „Hamburgischen Dramaturgie“ zitiert und billigt. Vgl. dort zu Z. 36 f.: „Aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerlei.“

318, 15—27. Vgl. zu 303, 27—35.

319, 24—28. Vgl. die wesentlich verschiedene, im Kerne aber doch verwandte Auffassung der „Theosophie des Julius“: Bd. 11, S. 119, 23 ff. und Anm. zur Stelle.

2. Über epische und dramatische Dichtung von Goethe und Schiller (S. 321—323).

Die knappe Skizze ist von Goethe niedergeschrieben und wurde von ihm am 23. Dezember 1797 an Schiller gesandt mit den Begleitworten: „In der Beilage erhalten Sie meinen Aufsatz, den ich zu beherzigen, anzuwenden, zu modifizieren und zu erweitern bitte.“ Im Briefwechsel wie 1827 im ersten Drucke („Über Kunst und Altertum“ Bd. 6, Heft 1, S. 1—26) führt sie den oben angegebenen Titel, augenscheinlich weil Goethe sich der Gemeinsamkeit des geistigen Eigentums bewußt war. Ist doch die Skizze das Endergebnis der fruchtbaren Diskussionen, die Goethe und Schiller schriftlich und mündlich im Frühjahr 1797 dem Thema gewidmet hatten; vgl. Goethe an Schiller, 28. April: „Ich habe indessen über unsere bisherigen Verhandlungen einen kleinen Aufsatz aus Ihren Briefen gemacht.“

In den Aufsätzen der Jahre 1793—96 hat Schiller im wesentlichen nur „Elementarästhetik“ getrieben, die Technik der Dichtungsarten trat da in den Hintergrund. Eine vollständige Darstellung seiner Ästhetik hätte insbesondere den Briefwechsel mit Goethe auszuschöpfen, in dem Schiller auf den Grundlagen seiner älteren dramaturgischen Arbeiten und Studien über das Erhabene nochmals mit Aristoteles und Lessing sich auseinandersetzt und die dramatische Theorie erbaut, auf der seine letzten Dramen ruhen (vgl. Einleitung zu Bd. 7, S. VIII ff.). Da diese in Ergänzung mündlicher Verhandlungen geführte Korrespondenz den „Werken“ nicht eingereiht werden kann, so sollte wenigstens die ungemein fruchtbare Skizze als Zeugnis jener späteren theoretischen

Bemühungen auftreten. Der Erklärung dienen neben Goethes Briefen vom 23. und 27. Dezember die Schillers vom 26. und 29. d. M. (Jonas V, 309—313).

321, 11. Rhapsoden: der Ausdruck war durch die Untersuchungen nahegelegt, die F. A. Wolfs Homer-Kritik angeregt hatte.

3. Schema über den Dilettantismus (S. 324 u. 325).

Erster Druck: „Nachlese zu Schillers Werken von Karl Hoffmeister" 1841, Bd. 4, S. 572—74, nach einem Manuskript, das Zusätze Goethes enthält. Über die Entstehung der Skizze, die zu Goethes umfangreichem Entwurf (Weim. Ausg. Bd. 47, S. 299 ff.) „Über den sogenannten Dilettantismus oder die praktische Liebhaberei in den Künsten" ein Gegenstück bildet, vgl. Goethes „Annalen" (Jub.-Ausg. Bd. 30, S. 64, 25—31) und Goethe an Schiller, 29. Mai und 22. Juni 1799. Beide Skizzen entstammen gemeinschaftlichen Betrachtungen Goethes und Schillers.

Zum einzelnen: Pragmatisch = episch und dramatisch. Die fünfte Rubrik unter Musik und die erste unter Gartenkunst stimmen fast wörtlich zu Goethes parallelen Bemerkungen.

4. Aus dem Nachlaß (S. 326—331).

Erster Druck: Goedekes historisch-kritische Ausgabe Bd. 10 (1871), S. 541—546.

326, 1—16. Vgl. den 3. Brief „Über die ästhetische Erziehung", insbesondere 7, 20—29.

326, 17 bis 327, 5. Vgl. oben 246, 23 bis 247, 17, dann die Votivtafel „Die Unberufenen" (Bd. 2, S. 135) und Schiller an Goethe, 31. Mai 1799: „Es ist freilich leichter tadeln als hervorbringen ... Wüßten es nur die allzeit fertigen Urteiler und die leicht fertigen Dilettanten, was es kostet, ein ordentliches Werk zu erzeugen" (Jonas VI, 35 f.).

327, 8. sinnlich rührbar: vgl. 244, 38 bis 245, 3. Wahrscheinlich sollten die weiteren Bildungsstufen nach der Einteilung des 23. Briefes „Über die ästhetische Erziehung" (92, 24—27) aufgebaut werden. 31 bis 328, 29. Vgl. den 26. Brief „Über die ästhetische Erziehung" 104, 24 ff.

328, 30 bis 330, 17. Vgl. zu 197, 8 bis 199, 4.

330, 18—28. Vgl. 198, 32 ff. 29 bis 331, 9 fast wörtlich nach der „Kritik der Urteilskraft" § 26, S. 89 f., ebenso wie 331, 10—22 nach S. 93.

5. **Aus den ästhetischen Vorlesungen** (S. 332—356).

Erster Druck: „Geist aus Friedrich Schillers Werken, gesammelt von Christian Friedrich Michaelis“, 2. Abteilung, Leipzig 1806, S. 251—84. Der Herausgeber war sich bewußt, daß das Mitgeteilte „bloß Fragmente“ seien, „d. h. einzelne Sätze, so wie sie sich aus dem zusammenhängenden Vortrage auffassen und niederschreiben ließen“. Leider hat Michaelis „die Lehrstücke über das Erhabene und über tragische Kunst“ nicht aufgenommen, weil Schiller sie selbst für den Druck bearbeitet und herausgegeben habe. Gemeint ist der Aufsatz „Vom Erhabenen“. Fragmente aus diesem nicht aufgenommenen Teile der Vorlesungen: oben S. 330 f.

332, 11. Ebenso energisch wie sonst zu Kants Ethik (vgl. 4, 14 ff.) bekennt sich Schiller hier zu seiner Ästhetik, etwas ungerecht gegen ältere Theoretiker, denen er selbst viel dankt. 13. Vermögens: der Urteilskraft. 24 bis 333, 1. Eine später von Schiller überwundene, dem 18. Jahrhundert zunächst unter französischem Einflusse eigene Anschauung von dem wildwachsenden Genie, das des Geschmacks zu seiner ästhetischen Läuterung bedürfe. Vgl. zu 173, 32 ff.

333, 4 f. Vgl. „Die Künstler“ u. unten S. 334 ff. 6 f. Nach der Lehre der Schotten. 11. Grazie: Shaftesburys moral grace; vgl. zu Bd. 11, S. 185, 1—3. 18. Glückseligkeit: vgl. Bd. 11, S. 139, 14—19. Dem Eudämonismus tritt Z. 21—24 die Kantische Ethik, schon mit Verwertung des Begriffes „Würde“, entgegen. 27 bis 334, 3. Vgl. „Kritik der Urteilskraft“ § 59, S. 255 f.

334, 4—15. Vgl. ebenda § 9, S. 29 ff. und § 59, S. 254. 17—19. Vgl. den 26. Brief „Über die ästhetische Erziehung“ 104, 29. 23 f. Wilder und Barbar: vgl. zu 13, 26—30.

335, 12 f. Die Wendung „n u r eine ästhetische Tugend“ hätte Schiller n a ch dem Aufsatz „Über Anmut und Würde“ kaum mehr gebraucht. Noch hat er die ganze Strenge des kategorischen Imperativs nicht überwunden. Immerhin regen sich hier, in deutlichem Hinblick auf Kants Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“, die Keime der kommenden Lehre von der schönen Seele. Vgl. übrigens zu 17, 2 (Schillers Randbemerkung über die „bloß ästhetische“ Kultur der Griechen) und Einl. Bd. 11, S. LXI u. LXIV. 32 bis 336, 6. Vgl. „Kritik der Urteilskraft“, § 40 „Vom Geschmack als einer Art von sensus communis“, insbesondere S. 158 f.

336, 15 bis 337, 29. Die Ausführungen beruhen zum Teil auf der Psychologie der Popularphilosophie, in erster Linie auf Mendelssohn.

338, 4—6. Vgl. 293, 1 ff. 10. Das Rührende und das Erhabene: vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 14, S. 43. 14—18. Form: vgl. zu 85, 5—32. 19—25. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 43 f. 33 bis 339, 1. Über den Spielbegriff vgl. zu 53, 17—23.

339, 18 f. Laokoon: vgl. zu Bd. 11, 103, 18 und 253, 28 ff. 23 f. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 3 f. 31. moralische Schönheit: vgl. an Körner, 19. Februar 1793 (Jonas III, 263 f.) und unten 350, 38 bis 351, 10.

340, 7—16. Fast wörtlich so an Körner, 23. Februar 1793 (Jonas III, 286); vgl. Bd. 11, S. 238, 19. Grandison: der Held von Richardsons Roman „Sir Charles Grandison" (1753), ein Tugendmuster nach dem Herzen des Verfassers, dessen Antipode Fielding seinen „Tom Jones" (1754) gegen Grandison ausspielte. Zu 11—16 vgl. Bd. 11, S. 229, 8 ff. 32. Nützlichen: vgl. unten 344, 12. 37 ff. Gegen die englischen Sensualisten gerichtet.

341, 20. Polyklets Kanon: vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 17, S. 58. 28 ff. Vgl. „Kritik der Urteilskraft", § 15 „Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig". Gegen die Schule Baumgartens! Vgl. unten 342, 30 bis 343, 8, wo eigentlich das hier Gesagte nur weiter ausgeführt ist.

342, 12—20. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 15 und Schiller an Körner vom 25. Januar 1793 (Jonas III, 238), wo diese Antithese Kants schon überwunden ist.

343, 14. Einheit in der Mannigfaltigkeit: eine der verbreitetsten Definitionen des Schönen im 18. Jahrhundert. 20 bis 344, 10. Edmund Burke, „A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful" London 1756, deutsch Riga 1773; vgl. „Kritik der Urteilskraft" S. 126 ff. und Jonas III, 238.

344, 11—30. Vgl. Einleitung Bd. 11, S. XXXI ff.

345, 31 bis 346, 4. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 1 (zu 344, 31 f.), § 2 (zu 344, 33 bis 345, 1), § 3 und 4 (zu 345, 2—6), § 6—8 (zu 6—14), § 12 (zu Z. 14—18), § 9 (zu Z. 18—31; vgl. oben zu 334, 4—15). Von Z. 31 bis 346, 4 wird nur der Eingang des Absatzes rekapituliert.

346, 5—21. Vgl. ebenda § 11 (zu Z. 5—7), § 13 (zu

Z. 7 f.), § 14, S. 41 f. (zu Z. 10—12), S. 43 (zu Z. 12—21); vgl. zu Bd. 11, S. 143, 13 ff. 22—31. Vgl. ebenda S. 42. 34—37. Vgl. ebenda S. 42 f.

347, 1—21. Vgl. ebenda § 17. 22 bis 348, 15. Vgl. ebenda § 19—22 und 40.

348, 16—24. Vgl. ebenda § 59, S. 256 f. 25 ff. Von hier ab beginnt Schiller, den „Stein der Weisen" (Körner an Schiller, 13. März 1791), d. h. im Gegensatz zu Kant objektive Merkmale des Schönen zu suchen. Vgl. Einleitung Bd. 11, S. XXXVI f. Die ganze Untersuchung läuft den Kalliasbriefen parallel.

349, 6 f. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 45, S. 177 und Jonas III, 276. 10 f. Vgl. Jonas III, 294 f. 17 bis 19. Vgl. Jonas III, 279. 20 ff. Technik: vgl. Jonas III, 268, 276, 278, 420 und zu Bd. 11, S. 186, 15. Sulzer dürfte den Ausdruck „Technik" überhaupt nicht kennen; gemeint ist wohl die von ihm vertretene Ansicht, daß Schönheit in der Einheit des Mannigfaltigen bestehe (vgl. zu 343, 14). 30 f. Natur in der Kunstmäßigkeit: vgl. Jonas III, 269. 35 bis 350, 7. Vgl. Jonas III, 271 f.

350, 11—15. Vgl. „Anmut und Würde" Bd. 11, S. 238 f.; hier handelt es sich um den Gegensatz von organischer (architektonischer) und moralischer Schönheit (s. unten Z. 38 ff.). 15—21. Offenbar nach Anregungen Winckelmanns, auf den die Bemerkung über den vatikanischen Apoll (Z. 27—29) zurückgeht; vgl. zu Bd. 11, S. 104, 26 f. 22—25, 31—37. Vgl. zu Bd. 11, S. 222, 36 bis 223, 18. 38 bis 351, 10. Das Wesen der „architektonischen Schönheit" wird hier unzweideutig in der „organischen" erfaßt.

351, 6. selbsterworbene Schönheit: vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 17, S. 59 f. 11. Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung: die gegen Kant (vgl. zu 348, 25 ff.) ausgespielte Definition des Schönen, die in den Kalliasbriefen des näheren erläutert und begründet wird; vgl. insbesondere Jonas III, 245 f., 266 ff. und die Einleitung Bd. 11, S. XXXVI ff. 14. Simplizität: Winckelmanns „edle Einfalt". 19. Der Begriff der „Darstellung" im Gegensatz zur „Natur" (vgl. auch 353, 11 f.) ruht auf Kants Scheidung des Naturschönen und des Kunstschönen: „Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding, die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge" („Kritik der Urteilskraft" § 48, S. 185). Schiller geht in den Kalliasbriefen (III, 291 f.) von diesem

Satze aus und kommt zu den Folgerungen, die auch hier gezogen werden: Z. 20—26: vgl. ebenda S. 292; Z. 26—29: vgl. ebenda S. 294 f. (und oben 349, 10 f.); Z. 29—35: vgl. ebenda S. 298 f.; Z. 38 f. (Heteronomie): vgl. ebenda S. 299.

352, 5—22. Ausführlicher als Kalliasbriefe III, 298 f. 21 f. Hallers „Ewigkeit": „Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit" V. 67 ff.

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin;
Und wann ich auf der March des Endlichen nun bin
Und von der fürchterlichen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Teil vor dir;
Ich tilge sie und du liegst ganz vor mir."

Eine Anspielung in Schillers Brief an Lotte und Karoline vom 27. November 1789 (Jonas II, 385). Über die Verwertung der Stelle durch andere vgl. Hirzels „Haller" S. CCCLII, Anm. 3.

352, 22—29. Vgl. „Die Götter Griechenlands" V. 11—32 (Bd. 1, S. 156 f.).

353, 25—28. Vgl. „Über naive und sentimentalische Dichtung" 183, 35 bis 184, 25. 213, 31—34. 38 bis 354, 28. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" § 48, S. 187 f. (hier auch die Z. 15 angezogene Stelle!).

354, 12 f. „Das Kind der Liebe, oder: Der Straßenräuber aus kindlicher Liebe" (1790). 24. Niedrige: vgl. oben S. 283 ff. 29—33. Vgl. „Kritik der Urteilskraft" S. 128. 34 bis 355, 6. Vgl. Kalliasbriefe Jonas III, 241.

355, 7—14. Vgl. ebenda S. 242 f. 14—29. Vgl. oben zu 350, 11—15. 30 bis 356, 28. Das Problem der ästhetischen Erziehung mit seinen Unterfragen nach den Grenzen und nach dem Nutzen ästhetischer Sitten. Ein Programm also für Schillers Briefe an den Augustenburger und die aus ihnen geschöpften Aufsätze; vgl. Einleitung Bd. 11, S. XLIX f. Wiederaufgenommen und ergänzt wird, was schon oben 334, 16 bis 335, 26 gesagt worden ist.

Inhalt des zwölften Bandes

Philosophische Schriften. Zweiter Teil



Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart









